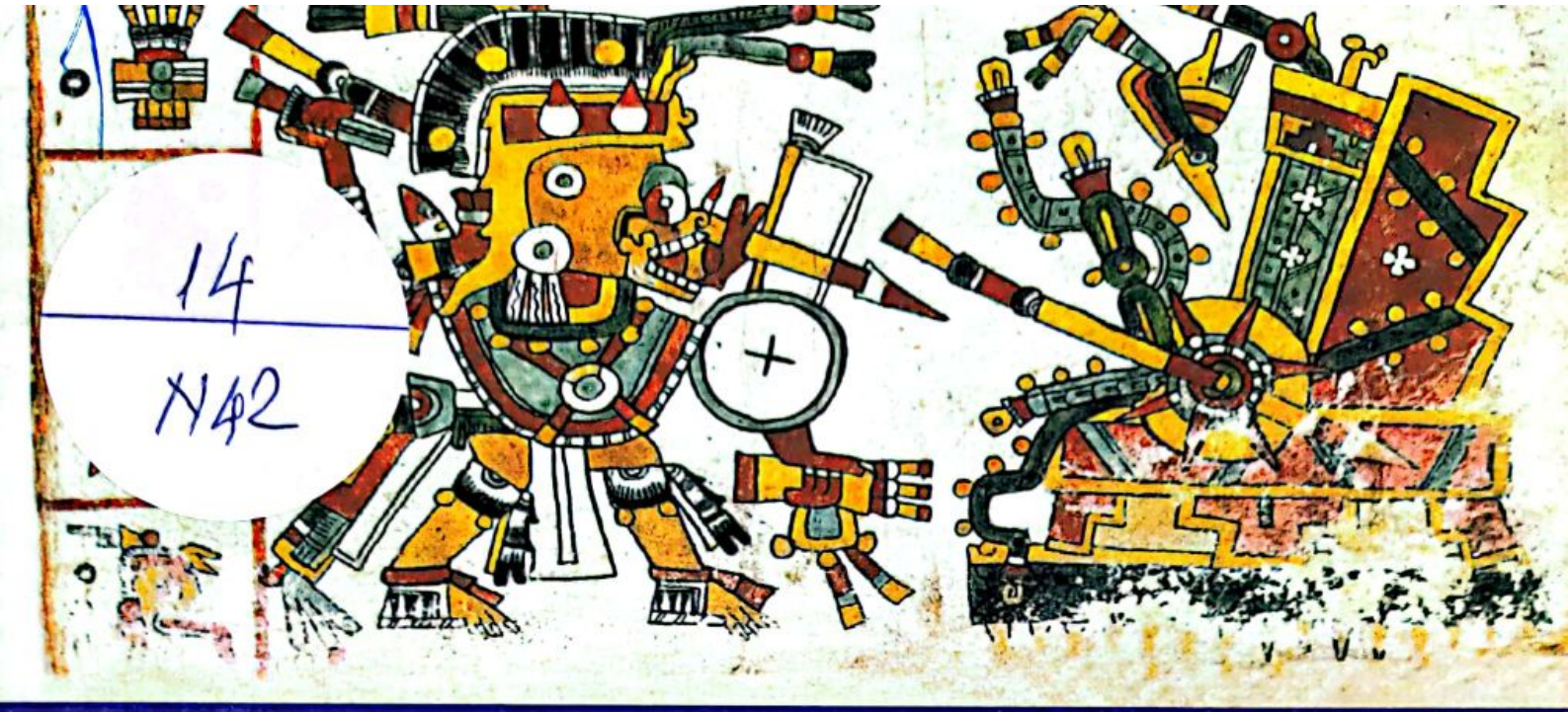
14
N42



FILOSOFIE U UNIVERSITARIA

Introducere în filosofia minții

Teodor Negru

INSTITUTUL EUROPEAN

Scanned with CamScanner

14
N42

TEODOR NEGRU

Introducere în filosofia minții

BIBLIOTECA JUDETEANA
„GH.ASACHI"
IASI

SL

870245

INSTITUTUL EUROPEAN
2008

Scanned with CamScanner

Cuprins

Introducere / 7
Argument / 7
Ce este filosofia minții / 7
Originea și rolul filosofiei minții în filosofia contemporană / 8
Structura lucrării / 11

Capitolul I. Problema minte-corp / 13
Relația minte-corp / 13
Dualismul / 16
Behaviorismul / 18
Teoria identității minte-creier / 21
Funcționalismul / 26
Fizicalismul non-reductiv și alte teorii privind relația minte – corp / 33
O problemă insolubilă? / 41

Capitolul II. Conștiința / 45
Ce este conștiința? / 45
Formele conștiinței / 53
Subiectivitatea / 58
Qualia / 62
Intenționalitatea / 73
Teorii despre conștiință / 84
Problema conștiinței / 102

Capitolul III. Perspective în filosofia minții / 105
Problema existenței altor minți / 105
Cauzalitatea mentală / 111
Conținutul mental / 119
Identitatea personală / 133

Glosar / 145
Bibliografie / 155

Scanned with CamScanner

Introducere

Argument. Lucrarea de faţă doreşte să familiarizeze cititorul român cu un domeniu de mare interes şi importanţă pentru gândirea contemporană: filosofia minţii. Noutatea temei a determinat ca stilul lucrării să fie unul propedeutic, evitându-se pe cât posibil dificultăţile teoretice de amănunt ce apar în abordarea unui domeniu atât de complex. În consecinţă, s-a urmărit prezentarea cât mai clară şi mai concisă a temelor şi argumentelor dezbătute, împreună cu explicarea cadrului conceptual specific filosofiei minţii. Se urmăreşte astfel, creşterea interesului publicului autohton pentru un câmp de cercetare nou, precum şi propunerea unor noi subiecte de dezbatere în spaţiul filosofic românesc.

Ce este filosofia minţii? La modul general, se poate spune că filosofia minţii este acea ramură a filosofiei care studiază mintea ca întreg în calitate de facultate a fiinţei umane, dar şi conţinutul acesteia cu procesele şi funcţiile aferente. Studiul naturii şi al proprietăţilor mentalului a determinat formularea mai multor teme în cadrul filosofiei minţii: relaţia minte – corp, elucidarea fenomenului conştiinţei, problema existenţei altor minţi, explicarea conţinutului stărilor mentale etc. Ca urmare, filosofia minţii nu are o structură monolitică, ci ea comportă o multitudine de aspecte date de modul în care a fost înţeleasă şi abordată mintea umană.

Scanned with CamScanner

Originea şi rolul filosofiei minţii în filosofia contemporană. Prefigurări ale temelor filosofiei minţii se pot găsi încă de la Platon şi Aristotel. Ambii filosofi antici au pus problema naturii sufletului şi a relaţiei acestuia cu trupul, întrebându-se dacă sufletul este o entitate distinctă de corp, ce poate exista independent sau dacă, dimpotrivă, sufletul nu este o substanţă, ci este un rezultat al organizării materiei vii. Dacă în loc de suflet vom citi minte, atunci vom putea spune că teoriile celor doi filosofi clasici reprezintă începutul discuţiei despre relaţia minte – corp consacrată în epoca modernă şi mult dezbătută în perioada contemporană. Mergând-se mai departe de atât, se pot găsi şi alte asemănări între concepţiile filosofilor antici şi cele ale filosofilor contemporani: astfel, cerinţa lui Socrate de clarificare a conceptelor, înainte de aprofundarea unui domeniu al cunoaşterii, o putem regăsi în ramura ştiinţei cognitive ce se ocupă de inteligenţa artificială, şi care asumă aceste definiţii ca început al oricărui program. Teoria ideilor înnăscute de sorginte platoniciană are drept corespondent concepţia lui Noam Chomsky, ce susţine că regulile sintactice trebuie să fie înnăscute, deoarece copilul nu poate asimila limbajul doar prin simplă inducţie, sau teoria lui Jerry Fodor care argumentează pentru caracterul înnăscut al conceptelor. În ceea ce-l priveşte pe Aristotel, acesta este considerat a fi un precursor al teoriei reprezentaţioniste ce postulează existenţa unor intermediari ce ar reflecta obiectele lumii sensibile la nivelul minţii noastre[1].

[1] Mai multe despre relaţia filosofiei clasice cu filosofia minţii în William Bechtel, *Philosophy of Mind: An Overview for Cognitive Science*, Erlbaum, Hillsdale, NJ, 1988, pp. 6-8.

Scanned with CamScanner

Dar modul în care filosofia clasică pune aceste probleme, și formulează aceste teorii, este radical diferit de maniera de abordare specifică filosofiei minții. Această deosebire provine din caracterul analitic al filosofiei minții, ce urmărește să lucreze cu concepte cât mai riguroase, lipsite de nuanțe metafizice. Din acest punct de vedere, putem spune că filosofia minții este o ramură a filosofiei științei în măsura în care abordează fenomenele mentale din perspectiva obiectivă „a persoanei a treia" și nu ca în filosofia clasică, adică din perspectiva subiectivă „a persoanei întâi". În plus, filosofia minții cercetează mintea ajutându-se de contribuțiile înregistrate în domeniul științelor cognitive. Științele cognitive reunesc discipline precum: psihologia cognitivă, lingvistica teoretică, inteligența artificială, neuroștiințele ce urmăresc să ofere o înțelegere a fenomenelor cognitive ca: percepția, gândirea, învățarea, memorarea, cunoașterea etc. În consecință, apariția filosofiei minții, ca și a științelor cognitive, ar trebui plasată la mijlocul secolului XX, atunci când mintea nu a mai fost analizată în termenii relației stimul-răspuns, ci s-a pus problema cercetării stărilor mentale interne ale creierului uman. Această transformare în câmpul cercetării științifice este explicată prin patru cauze: „(i) experimentele făcute pe animale chiar de către behavioriști au tins să respingă ipotezele behavioriste, sugerând că ar trebui să înțelegem chiar și comportamentul șobolanilor în termeni de stări mentale [...]; (ii) lingvistul Noam Chomsky a atras atenția asupra surprinzătoarei complexități a limbajelor naturale pe care copii le învață fără efort și a propus moduri de explicare ale acestei complexități în termeni de fenomene mentale inconștiente; (iii) opera revoluționară a lui Alan Turing [...] a condus la dezvoltarea computerelor digitale moderne.

Scanned with CamScanner

Aceasta a oferit posibilitatea creării inteligenței artificiale și de asemenea furnizarea modelelor de procese inteligente, empiric testabile, atât pe oameni, cât și pe animale; (iv) filosofii au început să aprecieze virtuțile realismului, ca opus instrumentalismului, în ceea ce privește entitățile teoretice în general"[1].

Legătura strânsă dintre filosofia minții și științele cognitive nu trebuie să conducă la ideea că cele două domenii s-ar putea și identifica: filosofia minții se rezumă în a analiza fenomenele din punct de vedere conceptual, lipsindu-se de cercetarea empirică. La fel, filosofia minții nu trebuie confundată nici cu filosofia psihologiei, care analizează modul în care psihologia descrie psihicul uman (interesându-se de aspecte precum: natura fenomenelor psihice, legile ce guvernează aceste fenomene, modelele explicative oferite etc.), dar nici cu psihologia filosofică, ce se ocupă cu cercetarea psihologiei populare și cu clarificare conceptelor psihologice. Atât pentru științele cognitive, cât și pentru psihologie, în general, filosofia minții joacă rolul de cadru conceptual de interpretare a realității, necesar oricărei științe. În termeni contemporani asta ar însemna că filosofia minții este metafizică, în măsura în care încearcă să articuleze explicații dincolo de dovezile experienței. Sintetizând, am putea spune că filosofia minții este un demers analitic de recuperare a unor teme din filosofia clasică în lumina noilor descoperiri ale științelor.

---

[1] *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, New York, 2000, p. 577.

Scanned with CamScanner

Structura lucrării. Lucrarea a fost împărțită în trei capitole, după cum urmează: în capitolul I, se aduce în prin plan problema „clasică" a filosofiei minții, raportul minte – corp, trecându-se în revistă principalele soluții oferite; capitolul al II-lea pune în discuție natura conștiinței, caracteristicile ei (subiectivitate, qualia, intenționalitate), precum și teoriile privind rolul conștiinței; capitolul al III-lea are un caracter eterogen cuprinzând diverse teme ale filosofiei minții la elaborarea cărora au contribuit și alte discipline ale filosofiei contemporane, precum: filosofia limbajului, epistemologia, metafizica analitică etc. Explicarea principalilor termeni folosiți în filosofia minții s-a realizat în glosarul de la sfârșitul lucrării.

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

Capitolul 1

Problema minte – corp

Relaţia minte – corp. Importanţa deosebită acordată relaţiei minte – corp constă în faptul că răspunsul la această problemă implică lămurirea unor aspecte esenţiale ale filosofiei minţii, cum ar fi: natura minţii şi a stărilor mentale, gradul de dependenţă al mentalului de fizic, modalitatea de interacţiune dintre minte şi corp etc. Complexitatea problemei minte – corp este ilustrată şi de varietatea soluţiilor oferite, ce pot fi clasificate după mai multe criterii. Un prim criteriu de clasificare ar fi numărul de entităţi luate în discuţie. Din acest punct de vedere, există teorii ce susţin existenţa unei singure entităţi (*monismul*) sau existenţa a două entităţi (*dualismul*). Din prima categorie se pot distinge următoarele abordări: *fizicalismul,* conform căruia universul trebuie înţeles numai în latura sa materială; *idealismul,* ce afirmă existenţa reală numai a spiritului; *monismul neutru,* ce consideră că substratul ontologic al lumii este indefinit ca natură, nefiind nici material, nici spiritual; *fenomenalismul,* care neagă existenţa lumii externe, reducând obiectele fizice numai la statutul de fenomene perceptive sau stimuli senzoriali. Pe de cealaltă parte, teoria dualistă s-a remarcat şi ea prin mai multe variante: *dualismul cartezian,* care

susține interacțiunea a două substanțe distincte: spiritul și materia; *paralelismul psihofizic,* ce neagă interacțiunea directă a celor două substanțe menționate; *ocazionalismul,* prin care se neagă orice relație de cauzalitate dintre cele două substanțe, rolul de intermediar între ele atribuindu-se lui Dumnezeu; *dualismul proprietăților,* care consideră că proprietățile mentale chiar dacă provin dintr-un tip aparte de organizare a materiei au o existență de sine stătătoare, nefiind un simplu efect al lumii fizice; *epifenomenalismul,* ce recunoaște existența celor două substanțe, dar susține că numai ceea ce este de natură fizică poate acționa asupra mentalului, nu și invers.

Într-o altă clasificare realizată de David M. Armstrong[1], concepțiile despre relația minte – corp se deosebesc din perspectiva entităților vizate, existând: teorii dualiste, teorii materialiste și teoria proprietăților. În teoriile dualiste, mintea și corpul sunt separate, constituindu-se în două entități distincte. Luând în considerare modul în care este concepută mintea, teoriile dualiste se împart în: *dualismul cartezian,* ce susține că mintea formează o entitate unitară și *dualismul în varianta lui David Hume,* care înțelege mintea ca fiind o colecție („mănunchi" după expresia lui Hume) de percepții pe care omul le are la un moment dat (prin percepții, înțelegându-se emoțiile, senzațiile, gândurile etc.). Teoriile dualiste mai pot fi clasificate și din punctul de vedere al relației dintre minte și corp, rezultând astfel două tipuri de abordare: *interacționismul,* mintea și corpul, deși de naturi diferite, interacționează și *paralelismul,* care nu admite existența unei relații directe între minte și corp.

[1] Cf. David M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind,* Routledge & Kegan Paul, London, 1968, pp 5-14.

Scanned with CamScanner

Combinând cele două clasificări rezultă mai multe variante ale teoriei dualiste:

	Interacționism	Paralelism
Dualism cartezian	R. Descartes	Ocazionalism (N. Malebranche)
Dualismul nesubstanțial	D. Hume	Epifenomenalism (T. H. Huxley)

Teoriile materialiste reduc ființa umană la dimensiunea corporală, explicând mintea ca pe un atribut al naturii fizice a omului. Se remarcă aici două concepții: *behaviorismul,* ce neagă caracterul independent al minții, afirmând că aceasta nu poate fi explicată decât din perspectiva comportamentului exterior al omului și *teoria stării centrale* sau *teoria identității,* care identifică mintea cu creierul, afirmând că stările mentale sunt tot una cu stările creierului sau cu stările sistemului nervos central. În sfârșit, teoria proprietăților sau a aspectelor duble afirmă că omul posedă în afara proprietăților fizice și proprietăți mentale, de care trebuie ținut cont în aceeași măsură. Analizând această clasificare, Armstrong recunoaște că nu este completă, existând și teorii ce sunt greu de introdus într-o anumită clasă, ca și teorii ce reunesc idei din clase diferite. În plus, o astfel de clasificare nu redă implicațiile teoriilor în cauză și nici dificultățile întâmpinate de fiecare teorie în parte. De aceea, pentru a vedea de ce nu a fost găsit un răspuns unanim acceptat la problema minte – corp, trebuie să începem prin a oferi o privire sintetică asupra pozițiilor adoptate până acum.

Scanned with CamScanner

Dualismul. Concepţia clasică despre dualism a fost formulată de către René Descartes care susţine că în lume ar exista două substanţe independente: substanţa materială şi cea spirituală. Prin substanţă, Descartes înţelege acel substrat persistent în timp înzestrat cu anumite atribute sau proprietăţi specifice, ce nu suferă transformări esenţiale. Autonomia celor două substanţe este susţinută plecându-se tocmai de la proprietăţile lor: astfel, substanţa materială are existenţa fizică, prin urmare este întinsă în spaţiu şi se supune legilor mecanice, în timp ce substanţa spirituală are un caracter non-fizic, nu are întindere, iar principala ei însuşire este dată de capacitatea de a gândi. Fiinţa umană reflectă această dualitate a lumii prin faptul că, pe de o parte, aparţine lumii materiale, datorită corpului, iar pe de altă parte, pentru că are şi o latură spirituală, fiind înzestrată cu suflet.

În favoarea distincţiei dintre suflet şi corp, Descartes va aduce mai multe argumente în lucrarea *Meditaţii metafizice*. Primul argument, expus în cea de-a doua *Meditaţie*, face apel la metoda îndoielii. Pentru a ajunge la o cunoştinţă sigură pe care să-şi întemeieze sistemul filosofic, Descartes se îndoieşte de toate cunoştinţele ce pot fi atinse de eroare; de un singur lucru nu se poate îndoi, şi anume de faptul că în momentul în care gândeşte, există, iar acest lucru este valabil în cazul oricărui om. Dacă existenţa este dedusă din gândire înseamnă că aceasta din urmă este definitorie pentru om. În plus, mintea trebuie disociată de corp în măsura în care fără corp ne putem imagina că existăm, dar fără gândire nu. Distincţia minte – corp, ce face obiectul principal al *Meditaţiilor* alături de demonstrarea existenţei lui Dumnezeu, este întărită de mai multe argumente prezentate în *Meditaţia* a şasea. Argumentul perceperii clare şi distincte arată că, dacă am o percepţie clară şi distinctă despre

Scanned with CamScanner

mine ca ființă conștientă, dar neîntinsă și dacă există o percepție clară și distinctă a corpului meu ca fiind o entitate întinsă, dar lipsită de conștiință, atunci este limpede că între cele două există o diferență de natură. Argumentul divizibilității poate fi rezumat astfel: corpul este divizibil în părți, mintea nu este divizibilă în părți, rezultă că mintea este de o altă natură decât corpul.

Cu toate aceste argumente aduse în favoarea distincției minte – corp, concepția dualistă, în orice variantă, nu poate răspunde la o întrebare: cum interacționează sufletul și corpul? Descartes încearcă să schițeze acest răspuns în lucrarea *Pasiunile sufletului* în care vorbește despre existența unei glande pineale ce ar face legătura dintre cele două substanțe. Chiar dacă descrie și procesul prin care se petrece interacțiunea reciprocă dintre suflet și corp, Descartes, și în general dualiștii, nu pot explica cum comunică două substanțe de naturi diferite, ce nu se aseamănă nici măcar în privința proprietăților lor generale.

Cu toate acestea, viziunea carteziană, numită și perspectiva „persoanei întâi", pentru că acordă prioritate cunoașterii minții din interior (văzută ca și cunoaștere directă), a rămas multă vreme răspunsul cel mai plauzibil la problema relației minte – corp, în măsura în care evita extremismul idealismului sau al materialismului. De abia începând cu mijlocul secolului XX, datorită contribuțiilor pozitivismului logic ce a impus criteriul verificabilității sau al testabilității empirice pentru orice afirmație teoretică, s-a făcut trecerea la perspectiva „persoanei a treia", în care abordarea problemei se realizează în mod obiectiv din exterior. În felul acesta s-a format viziunea fizicalistă, care urmărind să respecte rigoarea științifică și să ofere o viziune intersubiectivă asupra lumii, a

870245

BIBLIOTECA JUDETEANA „GH.ASACHI" IASI

Scanned with CamScanner

adoptat o perspectivă reducţionistă asupra relaţiei dintre mental şi fizic, conform căreia fenomenele mentale ar trebui înţelese doar prin explicaţii fizice. Fiind o continuare a materialismului clasic, fizicalismul a oferit mai multe teorii pentru a explica existenţa minţii într-o lume materială condusă după legile fizicii.

Behaviorismul. O primă reacţie fizicalistă la teoria carteziană este behaviorismul, care îşi propune să abordeze fenomenele mentale ca dispoziţii comportamentale. Despre behaviorism se poate vorbi atât în psihologie, cât şi în filosofie. Din punct de vedere psihologic, behaviorismul este acea mişcare iniţiată în prima jumătate a secolului XX, de către John B. Watson şi Burrhus F. Skinner şi care asuma ca principiu metodologic cerinţa ca mintea să fie studiată plecându-se de la comportamentul exterior al individului. Behaviorismul psihologic susţine ideea că psihologia este o ştiinţă obiectivă, la fel ca fizica şi chimia, al cărei scop este descoperirea legilor ce explică comportamentul uman, în termeni de stimul – răspuns sau condiţionare. În felul acesta, discursul în termeni de „conştiinţă", „stări mentale" sau „evenimente mentale" este abandonat, în măsura în care aceste concepte sunt considerate inutile în analiza comportamentală, fiind catalogate drept epifenomene.

Conform behaviorismului filosofic, numit şi behaviorism analitic sau logic, vocabularul mental ar trebui tradus în termeni despre comportament sau tendinţe comportamentale. De exemplu, propoziţia „Paul are o durere de dinţi", arată Carl Hempel, unul dintre iniţiatorii acestei teorii, ar trebui tradusă astfel: Paul face anumite gesturi, întrebat fiind ce a păţit, Paul răspunde că are o durere de dinţi (comportament verbal), la o

Scanned with CamScanner

examinare atentă se descoperă un dinte stricat, precum și modificări în presiunea sângelui sau la nivelul sistemului nervos central. Aceste descrieri, spune Hempel, în acord cu teoria verificaționistă a pozitivismului logic, funcționează ca și condiții de verificare empirice. De unde rezultă că ceea ce verifică în ultimă instanță propozițiile psihologice sunt afirmațiile fizice. „Toate afirmațiile psihologice care au un înțeles, asta înseamnă care sunt în principiu verificabile, sunt traductibile în propoziții ce nu implică concepte psihologice, ci numai conceptele fizicii. Propozițiile psihologice sunt, în consecință, propoziții fizice"[1]. În plus, apropierea psihologiei de fizică, prin dezvoltarea de explicații în termeni de comportament, este un prim pas spre unificarea științelor, un alt deziderat al Cercului de la Viena.

De pe cu totul alte poziții se va situa Gilbert Ryle, care în lucrarea *The Concept of Mind* se distanțează de principiile pozitivismului logic, abandonând atât teoria verificaționistă, cât și țelul unificării științelor, și implicit reducerea psihologiei la fizică. Ryle se raportează în primul rând la dualismul cartezian despre care spune că „este în întregime fals și fals nu într-un detaliu, ci în principiu. El nu este doar un ansamblu de greșeli particulare. El este o greșeală mare și o greșeală de un anume tip. Aceasta se numește greșeală categorială. Deoarece prezintă viața mentală ca și cum aparține unui tip sau unei categorii logice (sau rang de tipuri sau de categorii), când de fapt aparține altora"[2]. Pentru a ilustra această greșeală, Ryle ne invită să ne

---

[1] Carl Hempel, „The Logical Analysis of Psychology", în John Heil (ed.), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 90.

[2] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1969, p. 17.

Scanned with CamScanner

imaginăm că un vizitator al Universităţii Oxford, după ce parcurge toate clădirile unde se află laboratoarele, sălile de clasă, bibliotecile etc. se întreabă: „Dar universitatea unde este?" Greşeala comisă constă în a considera că universitatea este o clădire printre altele, adică din aceeaşi categorie cu termenii „clădire" sau „facultate" şi a nu sesiza că totalitatea acestor clădiri formează universitatea. Din acelaşi motiv, teoria „fantomei din maşină" („ghost in the machine"), cum este numit dualismul cartezian, este greşită, pentru că mintea în loc să fie văzută drept o activitate a creierului uman, este considerată ca a fi ceva ce completează natura fizică a omului.

În concepţia behavioristă pe care o dezvoltă Ryle, mintea este văzută ca fiind un anumit tip de comportament. „Performanţele inteligente publice nu sunt indicii pentru produsele minţii, ci ele sunt acele produse. Boswell descrie mintea lui Johnson când descrie cum acesta scrie, vorbeşte, mănâncă, se agită şi scoate fum"[1]. Cu alte cuvinte, comportamentul nu indică faptul că există ceva ascuns în spatele lui, ci el trebuie văzut ca o manifestare a proceselor mentale, prin care acestea se deschid analizei celorlalţi. Când spunem despre cineva că se află într-o anumită stare mentală, de exemplu durerea, asta înseamnă că el dezvoltă un anumit comportament (de exemplu o convulsie sau un ţipăt) sau cel puţin are dispoziţia de a se comporta într-un anumit fel. Mintea este văzută astfel, nu ca un aspect intern, ci ca unul public al activităţii umane. Cu toate acestea, Ryle nu se grăbeşte să identifice stările mentale cu descrieri pur fizice, ceea ce-l face ca pentru unii să fie considerat pe jumătate behaviorist.

---

[1] *Ibidem*, p. 57.

Scanned with CamScanner

Behaviorismul a rezolvat unele probleme ale dualismului cum ar fi: interacțiunea dintre corp și minte, caracterul ascuns al mentalului sau problema comunicării cu alte minți, dar a deschis calea altor obiecții. Astfel, prin negarea rolului cauzal al stărilor mentale, s-a ajuns la anularea posibilității de a analiza cauzal comportamentul. Durerea devine o dispoziție manifestată prin retragerea mâinii; dar legătura dintre lovitură, dispoziție și retragerea mâinii nu se poate stabili pentru că rolul stărilor mentale, de mediere între stimuli și răspuns, este negat. În plus, la fel ca și alte variante ale fizicalismului, behaviorismul nu poate explica intenționalitatea minții, aceasta fiind redusă la schema stimul – răspuns, iar psihicul – golit de orice conținut.

Teoria identității minte – creier. Dezvoltată cu precădere în a doua jumătate a secolului XX, de către școala fizicalistă australiană, reprezentată de Ullin T. Place, John J. C. Smart, David M. Armstrong, teoria identității minte – creier susține că stările mentale ar fi tot una cu procesele creierului. De-a lungul timpului această identitate a fost înțeleasă în două feluri: ca o relație între clase sau ca o relație ce se referă numai la anumite elemente ale unor clase. Distincția dintre tipuri (*types*) și ocurențe (*tokens*) a fost explicată în mai multe feluri: astfel, cuvântul „mama" ar cuprinde două tipuri de litere (*m, a*) și patru ocurențe; sau la modul general, termenul „masă" desemnează un tip de obiecte, iar termenul „masa din fața mea" desemnează un anumit obiect. Ideea că fi că, ocurențele reprezintă lucruri individuale, concrete, date în timp și spațiu, în timp ce tipurile ar reprezenta clase de astfel de obiecte.

Scanned with CamScanner

În sens tare, teoria identității susține că fiecare tip de proces mental este identic cu un anumit tip de proces al creierului. O versiune de început a acestei teorii este formulată de către Ullin T. Place în articolul „Is Consciousness a Brain Process?", unde se afirmă că este o „ipoteză științifică rezonabilă" în a considera drept identice conștiința și procesele creierului. În ceea ce privește noțiunea de identitate, el arată că aceasta comportă două versiuni: identitatea de definiție, ca atunci când spunem „Roșu este o culoare", enunț ce implică necesitatea și identitatea de compoziție, care este empirică, contingentă și factuală, ca atunci când spunem „Masa lui este o veche ladă de ambalare". Place vede identitatea dintre stările mentale și procesele creierului drept una de compoziție, ce implică verificarea experimentală; ca atunci când afirmăm că „fulgerul este o descărcare electrică" și pentru a susține această propoziție cercetăm ce este fulgerul și ce înseamnă descărcare electrică. În plus, identitatea dintre conștiință și creier nu trebuie respinsă pe motiv că nu tot ceea ce poate fi spus despre conștiință poate fi spus și despre creier. „Cei ce consideră că afirmația «Conștiința este un proces al creierului» este logic de nesusținut, își bazează opinia cred, pe asumpția greșită că dacă sensurile a două propoziții sau expresii sunt fără legătură, ele nu pot reda în același timp o caracteristică adecvată a aceluiași obiect sau stare de lucruri; dacă ceva este o stare a conștiinței, nu poate fi un proces al creierului, de vreme ce nu există nimic auto-contradictoriu în presupunerea că cineva simte o durere, atunci când nu se întâmplă nimic în capul său. Prin acest raționament noi am putea fi conduși să concluzionăm că masa nu poate fi o veche ladă de ambalare, devreme ce nu este nimic

Scanned with CamScanner

auto-contradictoriu în presupunerea că cineva are o masă, dar nu este în posesia unei vechi cutii de ambalat"[1].

Concepția lui Place a fost completată de un alt reprezentat al fizicalismului australian, John J. C. Smart, ce urmărea să demonstreze identitatea dintre senzații și procesele creierului. Smart vorbește de această dată de identitatea strictă – la fel cum afirmația „fulgerul este o descărcare electrică" este în mod necesar adevărată, întrucât predicatul denotă natura unică și invariantă a subiectului (*fulgerul*), la fel afirmația „senzațiile sunt identice cu procesele cerebrale" trebuie admisă ca fiind adevărată. „Când spunem că o senzație este un proces al creierului sau că fulgerul este o descărcare electrică, folosesc verbul «este» în sensul strictei identități (la fel ca – în acest caz necesar – în propoziția «7 este identic cu cel mai mic număr prim mai mare decât 5»)"[2]. În consecință, Smart respinge orice descriere a senzațiilor în termeni de fenomene mentale, considerând că astfel acționează conform „briciului lui Ockham", ce impune drept cerință reducerea la minim a numărului de entități folosite în explicarea realității. De aceea el propune înlocuirea vocabularului ce face distincția între pro-prietăți mentale și proprietăți fizice, cu o terminologie „topic – neutră", care să lase loc treptat explicațiilor neurocerebrale.

Cea mai importantă obiecție adusă versiunii tari a teoriei identității a fost formulată de către Hilary Putnam.

---

[1] Ullin T. Place, „Is Consciousness a Brain Process?", în David Chalmers (ed.), – *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 57.

[2] John J. C. Smart, „Sensations and Brain Process" în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 62.

Scanned with CamScanner

Acesta arată că stările mentale sunt multiplu realizabile, adică pot fi obținute în mai multe moduri, ținându-se cont de diversitatea structurilor fiziologice a ființelor vii. Astfel, dacă la om durerea este rezultatul excitării fibrelor C din creier, la alte viețuitoare ea se produce în mod diferit, pentru că, merge mai departe Putnam, chiar și extratereștrii, ca orice ființă fizică, simt durerea, chiar dacă au o organizare neurologică diferită de a noastră. „Chiar dacă caracatița și mamiferele sunt exemple de evoluție paralelă (mai degrabă decât secvențială), de exemplu, structuri virtual identice (fizic vorbind) au evoluat atât din ochiul caracatiței, cât și din al mamiferelor, cu toate că aceste organe au evoluat din diferite celule în ambele cazuri. Astfel, este cel puțin posibil ca evoluția paralelă, în tot universul, să poată *întotdeauna* conduce la *unul și același*, «corelat» fizic al durerii. Dar asta este o ipoteză ambițioasă. [...] Astfel, dacă putem găsi chiar și un predicat logic ce în mod clar să fie aplicat atât la mamifere, cât și la caracatiță (să spunem «foamea»), dar al cărui corelat psiho-chimic este diferit în ambele cazuri, atunci teoria stării-creierului se infirmă. Mi se pare foarte probabil să găsim un astfel de exemplu"[1]. În felul acesta, s-a negat posibilitatea identității dintre tipurile stărilor mentale și tipurile de procese ale creierului, lăsându-se deschisă o altă posibilitate, și anume ca identitatea să fie gândită, în sens slab, ca identitate a anumitor elemente. În această versiune, se admite pe de o parte, că stările mentale particulare pot fi identice cu unele procese ale creierului, dar pe de altă parte, se lasă deschisă posibilitatea ca în principiu identitatea să nu se realizeze de fiecare dată.

---

[1] Hilary Putnam, „The Nature of Mental States" în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 77.

Scanned with CamScanner

O astfel de teorie a fost formulată de Donald Davidson sub numele de monism anomal. Încercând să atenueze reducerea mentalului la fizic, păstrându-se în cadrele fizicalismului, Davidson afirmă că orice fenomen ce se manifestă mental are și o manifestare fizică (monismul), dar că nu există legi care să guverneze această corespondență dintre mental și fizic (de aici caracterul anomic al relației dintre proprietățile mentale și cele cerebrale). Concepția sa a fost dezvoltată pe trei principii aflate într-o aparentă contradicție: *principiul interacțiunii cauzale* (cel puțin unele evenimente mentale interacționează cauzal cu evenimentule fizice), *principiul caracterului nomologic al cauzalității* (evenimentele legate cauzal se află sub incidența legilor deterministe stricte) și *anomalitatea mentalului* (evenimentele mentale nu pot fi explicate sau prevăzute pe baza unor legi strict deterministe). Monismul anomal susține că nu există legi psihofizice stricte și că se poate admite că măcar anumite evenimente mentale se identifică cu cele fizice. „Ar trebui să fie acum evident cum monismul anomal reconciliază cele trei principii originare. Cauzalitatea și identitatea sunt relații între evenimente individuale indiferent cum sunt descrise. Dar legile sunt lingvistice; iar astfel, evenimentele pot instanția legi și în acest mod pot fi explicate și previzionate în lumina legilor, numai ca evenimente ce sunt descrise într-un mod sau altul. Principiul interacțiunii cauzale tratează evenimentele în extensie și de aceea nu este în stare să aprecieze dihotomia mental – fizic. Principiul anomalității mentalului se referă la evenimente descrise ca mentale, căci evenimentele sunt mentale doar cum sunt descrise. Principiul caracterului nomologic al cauzalității trebuie citit cu atenție: el spune că atunci când evenimentele sunt legate ca și cauză și efect, ele au descrieri ce instanțiază o lege. El nu afirmă că fiecare unică afirmație a cauzalității

Scanned with CamScanner

instanţiază o lege"[1]. Prin atribuirea caracterului anomic mentalului, Davidson proclamă autonomia acestuia faţă de domeniul fizic, susţinând ireductibilitatea proceselor mentale la procesele cerebrale. Toate formulările teoriei identităţii în versiune slabă au urmărit îndepărtarea de reducţionismul specific teoriei tipurilor (şi a behaviorismului) şi deschiderea către o nouă versiune a fizicalismului, numit „non-reductiv".

Funcţionalismul. Potrivit concepţiei funcţionaliste, stările mentale ar trebui înţelese din perspectiva rolului sau a funcţiei pe care o îndeplinesc în cadrul sistemului cognitiv, văzut ca o reţea cauzală. Influenţaţi de teoriile privind inteligenţa artificială, în expansiune în anii '60, funcţionaliştii au imaginat un model al minţii în termenii schemei input – output. Astfel, stările mentale ar trebui privite din perspectiva cauzelor ce le generează (inputurile), a comportamentelor determinate (outputurile) şi a relaţiei cu alte stări mentale. Mai concret, durerea poate fi caracterizată prin identificarea cauzelor (ţesuturi rănite), a comportamentului manifestat (ţipăt, mişcarea corpului) şi a legăturilor interne cu alte stări mentale (conştientizarea durerii, dorinţa de a scăpa de durere).

Încă de la început, funcţionalismul s-a dovedit a fi o alternativă atât la behaviorism, cât şi la teoria identităţii minte – creier. Spre deosebire de behaviorism, funcţionalismul subliniază importanţa proceselor interne ale stărilor mentale, în cadrul cărora se includ şi relaţiile cu alte stări mentale, nereducând mintea la modelul stimul – răspuns. Spre deosebire

---

[1] Donald Davidson, „Mental Events", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 119.

Scanned with CamScanner

de teoria identității, funcționalismul răspunde la cerința multiplei reali-zări, prin abordarea computațională a minții, în care creierul este văzut ca fiind hardware-ul, iar procesele mentale software-ul. La fel cum procesele computaționale pot fi realizate de o varietate de tipuri materiale de computere, la fel și procesele mentale pot fi produse de o varietate de structuri fizice sau organisme. Putem spune astfel că funcționalismul s-a dovedit a fi o nouă teorie despre relația minte – corp, ce ține cont de contribuțiile neuroștiințelor, teoriei și psihologiei computaționale.

Funcționalismul nu este însă o concepție unitară, existând mai multe versiuni teoretice de formulare ale acestuia. Astfel, funcționalismul computațional pleacă de la asemănarea dintre minte și computer, ambele subsumându-se modelului input – output. Hilary Putnam a inițiat acest tip de funcționalism arătând că pentru a înțelege mintea umană trebuie să avem în vedere analogia cu o mașină Turing. Dispozitivul imaginat de matematicianul și logicianul englez Alan Turing este format dintr-o bandă (potențial infinit de lungă) divizată în pătrate și un cursor ce are posibilitatea de a citi și scrie pătratele. Fiecare pătrat are un 1 sau 0 în interiorul lui. Mașina are și un set de comenzi, după cum urmează; stop – nu fă nimic, R – mută un pătrat la dreapta; L – mută un pătrat la stânga; B – șterge conținutul pătratului; 1 – șterge conținutul pătratului și scrie 1. Cu ajutorul acestor comenzi mașina trece dintr-o stare în alta executând operațiile ce-i sunt cerute. Astfel, dacă ar trebui să scriem 1 vom spune că în starea inițială S1 mașina dacă citește B, scrie 1 și rămâne în acea stare, iar dacă citește 1 se mută cu un pătrat la dreapta, intrând într-o altă stare S2. La modul general, spune Putnam, dacă ne aflăm în starea S1 și se primește un input, va rezulta un output ce va conduce la starea S2. După

Scanned with CamScanner

cum se observă, operațiile acestei mașini sunt explicate în termeni de input, output și relații dintre stări, model ce poate fi aplicat și în cazul ființei umane. Putnam va merge mai departe cu analogia, înlocuind modelul universal al mașinii Turing cu „automatele probabilistice", sugerând ideea că există un grad de indeterminare privind outputul așteptat, la fel ca și în cazul unui subiect uman. Din acest punct de vedere, al înțelegerii proceselor mentale prin stări, Putnam va arăta că afirmația „Cred că va ploua" nu mai trebuie văzută, în maniera behavioristă, ca o afirmație a celui ce a cercetat starea vremii sau a unei persoane ce își ia umbrela cu el la plimbare. Mai degrabă, trebuie văzută ca o dispoziție de a lua umbrela dacă cineva se uită la buletinul despre starea vremii și se află în starea de a dori să nu fie udat de ploaie. Concluzia, trasă de Putnam, este că funcționalismul în varianta computațională are meritul de a depăși atât behaviorismul, cât și teoria identității. Pentru că, pe de o parte, s-a demonstrat că „organizarea funcțională (rezolvarea de probleme, gândirea) a ființelor umane sau a mașinilor poate fi realizată în termenii secvenței de stări logice sau mentale respective (și acompaniat de verbalizare) fără referința la natura «realizării fizice» a acestor stări"[1]. Iar pe de altă parte, imitarea minții umane demonstrează că anumite funcții sau procese nu sunt dependente în mod necesar și univoc de anumite stări fizice.

Abordarea computațională a funcționalismului a determinat reacții din partea unor filosofi, care au arătat că există

[1] Hilary Putnam, *Minds and Machines*, în Sidney Hook (ed.), *Dimensions of Mind: Symposium; Proceedings of the 3. ann. New York Univ. Inst. of Philos., held at Washington Square, New York, May 15-16, 1959*, Collier, New York, 1966, p. 149.

Scanned with CamScanner

anumite caracteristici psihologice (precum dispozițiile) ce nu pot întâlnite în cazul computerelor. În plus, spun aceştia, procesele operaționale ale computerelor sunt finite, în timp ce stările mentale sunt infinite. În consecință, funcționalismul s-a repliat pe alte poziții susținând că trebuie să explicăm stările mentale prin cauzele lor neurofiziologice. Jerry Fodor, în lucrarea *Psychological Explanation*, neagă statutul psihologiei de disciplină ce studiază comportamentul uman, conferindu-i statutul de știință, asemenea biologiei, care să ofere „ceea ce adesea ne referim a fi caracterizările «funcționale» ale mecanismelor responsabile de producerea comportamentului"[1]. Aşa cum, anatomia de exemplu, constată că rolul inimii este de a pompa sânge în organism, la fel psihologia ar trebui să ofere ipoteze, cum ar fi postularea traseelor mnezice, a căror dispariție conduce la uitarea informațiilor, prin care să explice rolul jucat de procesele mentale în sistemul cognitiv.

În versiunea analitică a funcționalismului, accentul cade pe analiza conceptuală a stărilor mentale în termeni de roluri cauzale. David Lewis argumentează în articolul „Psychophysical and Theoretical Identifications", că aşa cum termenii unei teorii îşi dobândesc înțelesul în contextul în care apar, la fel şi termenii folosiți în analiza mentalului îşi dobândesc sensurile în primul rând din afirmațiile simțului comun sau a psihologiei populare. Reunind toate aceste înțelesuri putem găsi o definiție a conceptelor respective din perspectiva rolului cauzal jucat de acestea în sistemul de discurs acceptat. „Să presupunem că avem o nouă teorie T ce introduce termeni noi t1....tn. Aceştia sunt T-termenii. (Să-i lăsăm să fie nume) Orice alt termen din

[1] Jerry A. Fodor, *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*, Random House, New York, 1968, p. 107.

Scanned with CamScanner

vocabular, în consecinţă, este un O-termen. Teoria T prezentată este numită *postulatul lui T*. Să presupunem că aceasta este o singură propoziţie, probabil o conjuncţie lungă. Ea spune că entităţile – stări, mărimi, specii sau orice altceva – numite de T termeni, au un anumit *rol cauzal*; stau într-o anumită relaţie cauzală cu entităţile numite de O-termeni"[1]. Rezultă de aici că stările mentale vor fi definite în raport cu ceea ce le cauzează şi cu ceea ce cauzează. Durerea, de exemplu, va fi analizată prin ceea ce o determină, să spunem statul pe un cui şi prin manifestările ce le cauzează, cum ar fi un ţipăt. În consecinţă, stărilor mentale trebuie să li se atribuie astfel de definiţii funcţionale obţinute în mod experimental.

În urma criticilor ce reproşează lipsa intenţionalităţii din înţelegerea minţi, funcţionaliştii au dezvoltat o nouă versiune a teoriei lor, numită funcţionalism homuncular. *Homunculii* sunt agenţi înzestraţi cu conştiinţă, care guvernează şi asigură desfăşurarea funcţiilor sistemului cognitiv. Conform teoriei funcţionalismului homuncular elaborată de Daniel Dennett, homunculii sunt identificaţi în raport cu funcţia îndeplinită în cadrul minţii; ei aflându-se într-o stare de cooperare, astfel încât reuşesc ca împreună să producă răspunsuri comportamentale la stimulii din exterior. Organizarea lor este una ierarhică, în care nivelul superior este format din homunculi evoluaţi, în timp ce nivelul inferior este format din neuroni sau grupuri de neuroni ce nu fac decât să ofere răspunsuri automate lipsite de intenţionalitate. Astfel, pentru a răspunde obiecţiei că în ultimă instanţă şi acest model de funcţionalism ar implica

[1] David Lewis, „Psychophysical and Theoretical Identifications", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 90.

Scanned with CamScanner

neintenționalitatea, întrucât toată organizarea mentală se bazează pe acești homunculi inferiori, lipsiți de intenționalitate, Dennett imaginează mintea ca o organizație în care lucrătorii își îndeplinesc funcțiile lor particulare, în timp ce un secretar de presă expune munca acestora lumii externe. „O diagramă circulară este tipic o diagramă organizațională a unui comitet de homunculi (investigatori, bibliotecari, contabili, executori), fiecare casetă specificând un homunculus prin prescrierea unei funcții cu indicația cum să fie realizată (se poate spune de fapt: pune un om mic acolo să facă treaba). Dacă ne uităm mai atent la casetele individuale vom vedea că funcționarea fiecăreia este realizată prin subdiviziunea ei într-o altă diagramă circulară cu homunculi și mai mici și mai proști. În cele din urmă această descoperire a unor cutii în alte cutii conduce la homunculi atât de proști (tot ce trebuie să facă este să-și reamintească dacă să spună da sau nu când sunt întrebați) ce pot fi, cum s-ar spune, «înlocuiți de o mașină»"[1]. Funcționalismul homuncular, cu toate că a fost respins de unii pentru că ar cădea în greșeala regresului la infinit (funcționarea homunculilor presupune homunculi care la rândul lor presupun alți homunculi ș.a.m.d.), are meritul de a introduce în discuția despre relația minte – corp noi elemente privind natura conștiinței, împrumutate din teoriile inteligenței artificiale.

La modul general, dincolo de obiecțiile aduse fiecărui tip de funcționalism în parte, concepția funcționalistă a avut de înfruntat două probleme majore: intenționalitatea și subiectivitatea. După cum am văzut deja, unii autori au reproșat funcționaliștilor că în reprezentarea pe care ei o oferă minții

---

[1] Daniel C. Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harvester Press, Hassocks, 1979, pp. 123-124.

Scanned with CamScanner

lipseşte intenţionalitatea. În acest sens, John Searle construieşte un argument sub forma imaginării unui experiment mental numit „camera chinezească". Într-o cameră se află închisă o persoană, care are la dispoziţie pictograme chinezeşti şi un manual de corespondenţe între hieroglife, fără a cunoaşte limba chineză. Cei din afara camerei îi furnizează celui dinăuntru pictograme şi primesc altele în schimb, fără a şti despre existenţa manualului de corespondenţe. Întrucât ei primesc răspunsuri cu sens consideră că cel din interior ştie limba chineză. Experimentul imaginat de Searle este o parabolă a modului în care funcţionalismul îşi explică mintea umană în manieră computaţională. Procesele computerului, afirmă Searle, pot fi explicate în termeni de input – output, la fel ca stările mentale, numai că în cazul computerelor răspunsurile nu au caracter intenţional, fiind furnizate automat pe baza unui program. În consecinţă, Searle arată că numai creierul are capacitatea de a gândi şi de a produce gânduri intenţionale, întrucât „intenţionalitatea este un fenomen biologic şi este posibil să fie dependent cauzal la origine de anumite elemente biochimice ca lactaţia, fotosinteza sau alte fenomene biologice"[1].

Din cea de-a doua categorie de critici fac parte acei autori care sunt interesaţi de maniera subiectivă în care noi percepem lucrurile din mediul extern, pe scurt *qualia*. În articolul „Trouble with Functionalism", Ned Block pune problema absenţei qualia din teoria funcţionalistă în termenii experimentului mental, numit mintea chinezească. Să ne imaginăm, spune el, că guvernul chinez a hotărât să adopte teoria funcţionalistă, astfel încât fiecare locuitor al Chinei a fost

[1] John R. Searle, „Minds, Brains and Programs", în John Heil (ed.), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, p. 251.

Scanned with CamScanner

dotat cu posibilitatea de a comunica mental cu ceilalți prin intermediul sateliților. Imaginea sugerează un model de creier uman în accepțiune funcționalistă. Cu toate acestea, chiar dacă fiecare cetățean al Chinei posedă qualia asta nu înseamnă că și tot sistemul este înzestrat cu percepții subiective. Pentru că aceste qualia nu formează inputuri ale sistemului și în consecință nu au rol în formarea outputurilor.

Alți autori au pus accent nu pe absența qualia, ci pe inversiunea ei care ar dovedi în aceeași măsură inconsistența funcționalismului. Astfel, două persoane pot avea experiențe vizuale diferite, acolo unde unul vede culoarea roșie, altul poate vede culoarea verde, cu toate că din punct de vedere funcțional sunt identice. Altfel spus, stările mentale a două sisteme cognitive, identice din punctul de vedere al inputului și outputului, pot diferi. În ciuda acestor obiecții, funcționalismul reprezintă un prim pas în respingerea fizicalismului absolut și formularea de noi explicații privind relația minte – corp care să părăsească poziția materialistă clasică.

Fizicalismul non-reductiv și alte teorii privind relația minte – corp. Sub numele de fizicalism non-reductiv sunt grupate acele concepții recente în filosofia minții care păstrează ca autonome proprietățile mentale, neidentificându-le cu cele fizice, deși susțin în continuare că substratul minții este de natură fizică. În opoziție, așa cum am văzut fizicalismul clasic reductiv, echivalat adesea cu materialismul, afirmă că toate procesele psihice pot fi explicate pe baza fundamentului lor fizic, fără a se face apel la existența distinctă a stărilor mentale. Pe o poziție radicală se situează *materialismul eliminativist* care neagă existența stărilor mentale. În această

Scanned with CamScanner

concepţie, întregul discurs despre stările mentale a fost inspirat din psihologia simţului comun care urmăreşte să explice, într-o manieră ne-ştiinţifică, comportamentul uman. „Materialismul eliminativist este teza conform căreia concepţia noastră obişnuită despre fenomenele psihologice constituie o teorie radical falsă, o teorie atât de fundamental diferită încât atât principiile, cât şi ontologia acestei teorii vor fi în cele din urmă înlocuite, mai degrabă decât reduse, de către neuroştiinţa completă. Înţelegerea noastră mutuală şi chiar introspecţia noastră poate atunci fi reconstituită în cadrul conceptual al neuroştiinţei complete, o teorie nouă de la care ne putem aştepta să fie mai puternică decât psihologia simţului comun, pe care o înlocuieşte şi mai substanţial integrată în ştiinţele fizice, la modul general"[1]. Psihologia simţului comun este respinsă făcându-se apel la un argument ce aparţine pozitivismului logic şi care susţine că orice ştiinţă ar trebui să ofere legi verificabile empirice. Or, asemenea legi nu sunt oferite de către psihologia simţului comun, care nu enunţă decât banalităţi netestabile despre motivele ce stau în baza comportamentului uman. Un alt argument în favoarea respingerii psihologiei simţului comun ar fi că aceasta nu poate oferi explicaţii despre unele fenomene complexe ale psihicului nostru: comportamentul afectat de boli psihice, percepţiile vizuale, imaginea noastră vizuală tridimensională etc. În consecinţă, se recomandă înlocuirea psihologiei simţului comun cu neuroştiinţa care poate dezvolta explicaţii mult mai riguroase despre activitatea creierului nostru. Din perspectiva acestei noi discipline procesele mentale

[1] Paul Churchland, „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", în John Heil (ed.), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, p. 382.

Scanned with CamScanner

nu vor mai apărea ca fenomene neuronale complexe, ci ca non-existente.

Evident, o teză atât de radicală nu putea fi acceptată de către filosofi, care au conceput mai multe argumente împotriva materialismului eliminativist. Unul dintre acesta arată că o astfel de poziție, ce vrea să elimine atitudinile propoziționale, precum convingerile, se auto - respinge, întrucât a fi consecvent cu o teorie presupune a fi convins de adevărul acelei teorii. Convingerile implică decizii privind adevărul sau falsitatea anumitor teorii, pe baza unor argumente raționale, or a renunța la convingeri înseamnă a renunța la un principiu metodologic esențial pentru știință. Dintr-o altă perspectivă, atacul împotriva psihologiei simțului comun a fost respins din două motive. În primul rând, pentru că ceea ce numim în mod empiric conștiință de sine este un dat imediat ce însoțește toate experiențele noastre și nu poate fi tăgăduit, prin evidența sa. În al doilea rând, pentru că psihologia simțului comun nu vrea să ofere explicații pre-științifice asupra lumii, ci este un mod prin care noi îi înțelegem pe ceilalți punându-ne în locul lor; adică, ea este într-un fel constitutivă ființei umane ca modalitate de orientare în lume.

Întorcându-ne la fizicalismul non-reductiv, am putea spune, făcând abstracție de funcționalism, că acesta a urmat două direcții: fie a considerat proprietățile mentale, ca emergente proprietăților fizice, fie a văzut proprietățile mentale ca un nivel superior, ce supervine (*supervene*) nivelului inferior, adică proprietăților fizice. În primul caz, vorbim despre emergentism, teorie dezvoltată la începutul secolului XX cu precădere în Marea Britanie de către autori precum Charlie D. Broad, Conwy Lloyd Morgan, Samuel Alexander, considerată predecesoarea teoriei despre supervenienta (*supevenience*) stărilor mentale. În

Scanned with CamScanner

varianta tare, emergentismul susţine că proprietăţile mentale la nivel superior apar datorită unei organizări complexe a fundamentului, fără a putea fi reduse la proprietăţile nivelului inferior. Broad, iniţiatorul acestei versiuni, explică astfel această teorie: „Pusă în termeni abstracţia teoria emergentă afirmă că există un anumit întreg, compus din constituenţii A, B şi C în relaţie R unii cu alţi; că tot întregul compus de constituenţi de acelaşi tip ca A, B şi C este în relaţie de acelaşi tip R cu anumite proprietăţi caracteristice; că A, B şi C sunt capabile de a apărea într-un alt tip de complex, în care relaţia nu este de acelaşi tip ca R; şi că proprietăţile caracteristice ale întregului R (A, B, C) nu pot, măcar teoretic, să fie deduse din cunoaşterea completă ale proprietăţilor A, B şi C izolate sau într-un alt întreg ce nu este de forma R (A, B, C)"[1]. Concret, cunoscând proprietăţile separate ale oxigenului şi ale hidrogenului nu putem deduce proprietăţile compusului numit apă. Rezultă de aici că, potrivit versiunii tari a emergentismului, proprietăţile considerate superioare sunt considerate ireductibile şi imprevizibile, faţă de proprietăţile inferioare datorită cărora au apărut. Sunt ireductibile pentru că au o natură diferită de a proprietăţilor din care provin şi nu pot fi explicate în termenii acestora, iar imprevizibile pentru că nu pot fi deduse doar din simpla enumerare a condiţiilor originare.

În variantele ulterioare, ce au dezvoltat un emergentism „slab", teza ireductibilităţii este exclusă, proprietăţile superioare fiind văzute ca şi consecinţe ale proprietăţilor inferioare din care pot fi deduse, cel puţin în principiu. Un aspect important al

---

[1] Charlie D. Broad, „Mechanism and Its Alternatives", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 109.

Scanned with CamScanner

emergentismului este teza „cauzalității descendente" (*downward causation*) potrivit căreia fenomenele situate la un nivel superior, respectiv procesele mentale, determină instanțierea fenomenelor aflate la nivel inferior, respectiv a proceselor creierului. La modul general, cauzalitatea descendentă este exprimată prin următorul principiu: „a determina orice proprietate (cu excepția celor ce sunt la nivelul cel mai de jos) a fi instanțiată, înseamnă să determini condițiile de bază din care acea proprietate provine (fie ca emergentă sau ca rezultată)"[1]. Astfel, cauzalitatea descendentă devine o condiție esențială pentru emergentism fără de care nu s-ar putea susține influența cauzală a mentalului.

Problema eficienței cauzalității mentalului a condus și la formularea unei alte teorii, adesea asociată emergentismului, numită *epifenomenalism*. Pentru epifenomenaliști „nu există nici o dovadă că orice stare a conștiinței este cauza schimbării în mișcarea materiei organismului. Dacă această poziție este bine fundamentată, spunem despre condițiile noastre mentale că sunt simple simboluri în conștiință a schimbărilor ce au loc automat în organism; și că, să luăm un exemplu extrem, sentimentul pe care-l numim voliție, nu este cauza actului voluntar, ci simbolul stării creierului ce este în mod imediat cauza acțiunii"[2]. Altfel spus, activitatea mentală este

---

[1] Jaegwon Kim, „Making Sense of Downward Causation", în Peter B. Andersen (ed.), *Downward Causation: Minds, Bodies and Matters*, Aarhus University Press, Aarhus, 2000, p. 310.

[2] Thomas H. Huxley, „On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 30.

Scanned with CamScanner

dependentă de cea a creierului, fără ca aceasta să poată afecta în mod cauzal procesele creierului.

În cea de-a doua versiune a fizicalismului non-reductiv, teoria *supervenienței* consideră că mentalul se află la un nivel superior față de fizic, fiind o consecință a acestuia și dependent de el. Ideea supervenienței implică faptul că există o legătură strânsă între două entități între care una este considerată adițională celeilalte. Asta înseamnă că, dacă proprietățile fizice ale două organisme sunt identice, atunci și proprietățile mentale ale lor sunt la fel. „Ideea de bază este aceasta: proprietățile de tip A supervin proprietăților de tip B, dacă și numai dacă două obiecte nu pot diferi în privința proprietăților lor A fără să difere și în privința proprietăților B"[1]. Un exemplu ilustrativ pentru această teorie ar fi maniera de creare a unei statui; pentru a o realiza este necesar să lucrăm numai asupra substratului fizic, astfel încât să ajungem la forma dorită. O dată terminată sculptura, calitățile estetice ale acesteia nu sunt atașate printr-un gest exterior, ci ele sunt consecința modului în care am definit proprietățile fizice ale sculpturii, adică a modului în care am modelat materia. La fel, atunci când spunem că experimentăm starea de durere, asta presupune a fi într-o anume stare neuronală, ce formează baza supervenienței stării mentale de durere. Teoria supervenienței nu neagă „multipla realizare" a stărilor mentale, întrucât nu susține identitatea între o anumită stare mentală și una fizică, ci susține (în maniera unei teorii a identității în varianta slabă) că, la modul general, o stare

[1] Terence Horgan, „From Supervenience to Superdupervenince: Meeting the Demands of a Material World", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 150.

Scanned with CamScanner

mentală este instanțiată de o stare fizică sau trebuie să aibă la bază un proces cerebral.

Pentru prima dată conceptul de supervenienţă a fost lansat în filosofia minții de către Donald Davidson, care în dezvoltarea concepției sale numită monism anomal neagă posibilitatea reducerii mentalului la fizic. Evenimentele fizice, spune el, posedă pe lângă proprietăți fizice şi proprietăți mentale care sunt distincte de primele. Pentru a explica relația dintre cele două fără a apela la reducție, Davidson utilizează conceptul de supervenienţă. „Astfel, poziția pe care o descriu neagă existența legilor psihofizice, fiind consistentă cu punctul de vedere că proprietățile mentale sunt într-un anumit sens dependente sau supervin caracteristicilor fizice. Asumarea supervenienței poate fi luată ca însemnând că nu există două evenimente la fel în toate aspectele fizice, dar diferite în anumite aspecte mentale sau că un obiect nu se poate schimba în anumite aspecte mentale fără a se altera în anumite aspecte fizice"[1].

Ideea lansată de Davidson a fost preluată şi de alți reprezentanți ai filosofiei minții (David Lewis, Jaegwon Kim, Terence Horgan) care au dezvoltat un concept al supervenienței axat pe trei coordonate: ireductibilitatea, co-variația şi dependența. Ireductibilitatea pretinde că proprietățile de la nivel superior care supervin, să nu poată fi reduse la proprietățile de la nivel inferior, din care decurg. Covariația afirmă că fenomenele superioare ce supervin nu se pot schimba decât împreună cu cele inferioare, care stau la baza lor. Dar pentru ca teza multiplei realizări să fie posibilă, reciproca acestei afirmații nu este adevărată. Altfel spus, o schimbare în fundament nu are

[1] Donald Davidson, „Mental Events", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 119.

Scanned with CamScanner

ca efect necesar o schimbare în caracteristicile superveninte. Iar dependența afirmă că proprietățile superveniente depind de cele ale substratului din care provin. În felul acesta, accentul cade pe partea fizică a aparatului cognitiv, fără ca mentalul să fie redus la acesta.

Teoria supervenienței a condus şi la formarea mai multor versiuni ale conceptului: supervenienţa slabă, globală şi tare. În versiunea slabă se arată că în orice lume posibilă, dacă X şi Y posedă proprietatea P, atunci posedă şi proprietatea supervenientă M. Cu precizarea că teza nu mai este valabilă şi în cazul în care vorbim despre două lumi diferite, ci numai în cazul aceleiaşi lumi. Adică, în aceeaşi lume nu pot exista doi indivizi identici în ceea ce priveşte proprietățile fizice, dar diferiți în ceea ce priveşte proprietățile mentale; dar, în lumi diferite acest lucru este posibil. Dacă extindem această idee la nivel de lume obținem versiunea globală a supervenineței ce afirmă că nu există două lumi posibile care să fie identice în ceea ce priveşte aspectele fizice, dar diferite în ceea ce priveşte proprietățile non-fizice (cum ar fi şi cele mentale). Reunindu-le pe ambele, în măsura în care se referă atât la indivizi, cât şi la extinderea consecințelor în mai multe lumi, versiunea tare a supervenienței susține că pentru orice indivizi X şi Y şi orice lume w1 şi wk, dacă X în w1 are aceleaşi proprietăți P, ca şi Y în wk, atunci X în w1 are aceeaşi proprietate supervenientă M pe care o are şi Y în wk. În felul acesta se neagă existența individualilor ce ar avea aceleaşi proprietăți P, dar proprietăți diferite M, adică care ar avea aceleaşi stări cerebrale şi diferite stări mentale, cu precizarea că nu contează dacă sunt sau nu în aceeaşi lume. Teoria supervenienței este un răspuns complex la problema minte – corp ce îmbină elemente din filosofia minții cu alte elemente din metafizica analitică contemporană.

Scanned with CamScanner

O problemă insolubilă? Diversitatea răspunsurilor privind relația minte – corp a condus la formularea unei concluzii pesimiste privind abordarea acestui subiect. Dacă până acum nu s-a putut da o soluție satisfăcătoare la această problemă, atunci înseamnă că ea este de nerezolvat. Colin McGinn este principalul reprezentant al acestui curent de opinie, numit *noul misterianism,* care consideră, la modul general, că anumite probleme (precum natura conștiinței, qualia sau relația minte – corp) nu au fost și nici nu vor fi vreodată explicate. În articolul „Can We Solve the Mind – Body Problem?", McGinn argumentează că ființa umană este limitată în înțelegere, acest fapt manifestându-se în neputința de a-și înțelege propria conștiință. În termenii lui McGinn, asta ar însemna că mintea noastră este cognitiv opacă la explicarea corectă a anumitor fenomene. „Lăsați-mă să disting supozițiile *absolute* de cele *relative* ale opacității cognitive. O problemă este absolut opacă cognitiv dacă nici o minte nu ar putea-o rezolva; o problemă este relativ opacă cognitiv dacă anumite minți pot în principiu să o rezolve în timp ce altele nu pot. [...] Ar trebui să spunem că problema minte – corp este opacă relativ sau absolut? Aceasta depinde de ceea ce permitem în formarea conceptelor minții, ceea ce nu-i ușor. Dacă lăsăm mintea să-și formeze conceptele de creier și conștiință în maniere ce sunt de-a dreptul independente de percepție și introspecție, atunci ar fi loc pentru ideea că există minți posibile pentru care problema minte – corp să fie rezonabilă, și astfel ușoară. Dar dacă presupunem că toată formarea conceptelor este legată de percepție și introspecție, și cu toate acestea liberă, atunci nici o minte nu va fi capabilă să înțeleagă cum este legată de propriul corp – insolubilitatea va fi absolută"[1]. Analiza lui McGinn

[1] Colin McGinn, „Can We Solve the Mind-Body Problem?", în David

Scanned with CamScanner

conduce la concluzia că tot ceea ce putem face în privința relației minte – corp este să observăm la modul brut corelația între stările minții și procesele cerebrale, dar o teorie satisfăcătoare despre legătura dintre acestea nu ar fi posibilă, pentru că proprietățile fizice din care provine conștiința nu pot fi surprinse nici prin introspecție, nici prin percepție.

Au existat și alte perspective din care a fost susținută ideea insolubilității relației minte – corp. Astfel, Thomas Nagel sugerează că această problemă nu poate fi rezolvată atâta timp cât știința este în imposibilitatea de a găsi și o metodă adecvată de înțelegere a mentalului. Asta înseamnă că „același mod de înțelegere a obiectelor fizice nu va fi cu succes aplicat la conținutul selectiv al minții însăși. Metoda poate fi folosită pentru corp, incluzând sistemul nervos central și în relațiile activității neurale cu funcționarea comportamentală observabilă, pentru că toate sunt aspecte ale realității fizice obiective. Dar pentru calitatea subiectivă din experiența însăși, avem nevoie de un alt tip de înțelegere"[1]. De aceea, trebuie să ne mulțumim cu descrierea fenomenelor psihofizice și mai puțin cu explicații privind natura lor.

În sfârșit, o altă explicație a imposibilității rezolvării problemei minte – corp, din perspectiva „turnurii" lingvistice, se bazează pe observația că fenomenele psihofizice pot fi multiplu explicate; adică, în plan teoretic se pot construi mai multe universuri lingvistice diferite din punct de vedere

---

Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, pp. 400-401.

[1] Thomas Nagel, „Consciousness and Objective Reality", în Richard Warner (ed.), *The Mind- Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Oxford, 1994, p. 66.

Scanned with CamScanner

semantic, care să ofere soluții legitime problemei, dar dificultatea apare în plan practic când se impune să alegem una dintre soluții. În sens tare, această idee poate fi formulată plecându-se de la constatarea că mintea şi corpul necesită sisteme diferite de explicare şi de aceea ele nu pot fi cuprinse într-o teorie coerentă. În consecință, problema minte – corp rămâne o problemă deschisă care aşteaptă dezvoltarea acelui vocabular comun capabil să explice în mod satisfăcător şi non-reductiv atât mintea, cât şi procesele cerebrale.

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

Capitolul 2

Conştiinţa

Ce este conştiinţa? Explicarea conştiinţei este una dintre problemele fundamentale ale filosofiei minţii întrucât conştiinţa este văzută drept caracteristica esenţială a minţii, fără de care viaţa noastră mentală nu ar putea să existe. Importanţa conştiinţei a fost subliniată şi de filosofia clasică pentru care aceasta reprezenta fundamentul adevărului, a identităţii personale şi a moralei, făcând diferenţa specifică între viaţa psihică a omului şi cea a animalelor. Cu toate acestea, gânditorii contemporani au respins perspectiva tradiţională în care conştiinţa era considerată ca având o natură transcendentă, cu un conţinut obiectiv şi cu o existenţă în sine, necondiţionată de nici un substrat material. Dimpotrivă, filosofia minţii arată că nu putem să înţelegem conştiinţa decât plecând de la stările mentale subiective (percepţii, convingeri, dorinţe etc.) care au loc la nivelul creierului. Astfel, conştiinţa nu este înţeleasă ca o formă superioară a mentalului, care face posibilă reflecţia asupra experienţei psihice interioare, ci ea trebuie mai degrabă abordată ca fiind un complex de stări mentale diferenţiate calitativ ce poartă amprenta subiectivităţii.

Detaliind, John Searle arată că viziunea clasică despre conştiinţă s-a fundamentat pe trei asumpţii greşite ce ar trebui evitate. Prima dintre ele este credinţa în certitudinea absolută atribuită cunoaşterii propriilor stări mentale conştiente. Este greu de susţinut o astfel de convingere atâta vreme cât în viaţa cotidiană negăm unele sentimente (gelozia, ostilitatea, slăbiciunile etc.), pe altele le interpretăm greşit (de exemplu, într-un moment de exaltare putem crede că ne-am îndrăgostit de o persoană, pentru ca apoi să ne dăm seama că acea stare se datora fie unui eveniment emoţionant, fie unei situaţii impresionante în care ne aflam), în timp ce altele se schimbă de-a lungul timpului, de cele mai multe ori fără să ne dăm seama.

A doua consecinţă greşită a concepţiei clasice despre conştiinţă este acceptarea unui tip aparte de facultate internă, cu rol în analiza stărilor mentale conştiente, numită introspecţie. Introspecţia este asemănată cu un „ochi intern" ce scrutează orice stare mentală adusă la conştiinţă. Această comparaţie este greşită, spune Searle, pentru că sugerează un model precum cel al vederii în care se poate distinge între actul percepерii şi obiectul pe care-l percepem, obţinându-se o reificare a stărilor mentale. În cazul vieţii mentale, distincţia act – obiect nu funcţionează, adică „dacă percep durerea nu pot distinge între durere şi percepţia durerii. Cu alte cuvinte, nu pot face distincţia ce ar face ca modelul vederii să funcţioneze, respectiv distincţia dintre experienţa percepерii şi obiectul perceput"[1].

În sfârşit, a treia greşeală generată de filosofia clasică este ideea că toate stările conştiente implică conştiinţa de sine. Această teză a fost interpretată din două perspective: în primul

[1] John R. Searle, *Mind, Language & Society: Doing Philosophy in the Real World*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1999, p. 72.

Scanned with CamScanner

rând, s-a spus că în momentul în care conștientizăm un obiect, în mod necesar acest act este însoțit și de conștiința subiectului ce reflectează asupra acelui obiect. Prezența necesară a conștiinței de sine, în orice act de conștiință, este negată de către Searle, pe motivul că în cazul conștiinței unui obiect atenția este concentrată asupra acestuia și nu asupra celui ce conștientizează acest lucru. „Nu este cazul ca toate stările conștiinței să trebuiască să aibă o conștiință de nivelul doi a agentului, ce are starea conștientă"[1]. În a doua interpretare a tezei necesității conștiinței de sine, stările mentale conștiente sunt considerate drept parte a obiectului intențional, așa cum de exemplu, atunci când percepem un obiect actul perceperii pentru subiect devine constitutiv acestuia. Aceasta este însă o chestiune care ține de orientarea conștiinței, ce poate fi îndreptată către starea mentală adusă la conștiință (în cazul percepției) sau spre obiectul pe care-l percepem.

Distanțându-se de concepția clasică, filosofia minții reușește să contureze un alt înțeles conceptului de conștiință din perspectiva tendinței de naturalizare a acesteia. Un rol important în acest privință l-a avut psihologia, care detaliază sensurile în care folosim termenul de conștiință. David Chalmers enumără drept noțiuni psihologice ce contribuie la formarea înțelesului conceptului de conștiință: starea de veghe (starea diferită de somn sau comă, în care suntem treji și primim stimuli de la mediul înconjurător), introspecția (procesul prin care devenim conștienți de stările noastre interne), raportarea (abilitatea de a transmite conținutul stărilor noastre mentale), auto-conștiința (capacitatea de a reflecta asupra noastră ca indivizi distincți de alții), atenția (concentrarea asupra unui

[1] *Ibidem*, p. 73.

Scanned with CamScanner

obiect sau fenomen), controlul voluntar (se referă la comportamentul nostru deliberat), cunoaşterea (presupune a şti ceva despre un lucru)[1]. Dar, aşa cum şi Chalmers avertizează, dimensiunea psihologică a conştiinţei trebuie completată şi cu cea fenomenală, ce ţine de subiectivitatea stărilor mentale pe care le numim conştiente.

Dintr-o altă perspectivă, explicarea conştiinţei presupune înţelegerea modului în care atributul de „conştient" este folosit atât pentru persoane, cât şi pentru stări mentale. Spunem despre persoane că sunt conştiente sau că sunt dotate cu conştiinţă atunci când au capacitatea de a reflecta asupra propriilor experienţe, fie că sunt de natură interioară, fie că vizează relaţia cu obiectele exterioare. În acest caz, conştiinţa se manifestă ca un sentiment familiar ce este prezent în fiecare moment al vieţii, atâta timp cât suntem în stare de veghe (şi pe care-l pierdem în somn, comă sau în leşin). Despre o stare mentală putem afirma că este conştientă, atunci când este prezentă în mintea subiectului ca aparţinând acestuia. În plus, stările conştiente implică şi proprietăţi calitative sau experimentale (de tipul qualia) ce sunt dificil de explicat din punct de vedere ştiinţific.

Pe lângă acestea, în înţelegerea conştiinţei mai trebuie luate în considerare două aspecte. Pe de o parte, caracterul ei introspectiv care presupune cunoaşterea directă, nemijlocită a vieţii psihice interioare. Şi pe de altă parte, caracterul ei subiectiv prin care se înţelege atât faptul că stările mentale sunt resimţite cu o intensitate diferită de fiecare individ în parte, cât

---

[1] Conform David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York, 1996, pp. 26-27.

Scanned with CamScanner

și faptul că experiența conștiinței fiecărei persoane este unică și irepetabilă, neputând fi înțeleasă sau trăită, în exact aceeași manieră, de o altă persoană dotată cu conștiință.

De asemenea, tot critica concepției clasice este și cea care a deschis calea teoriilor fizicaliste, care în încercarea de a explica mintea din perspectiva proprietăților fizice ale creierului, au transformat conștiința într-o problemă insolubilă. Astfel, unii autori au considerat problema minte – corp ca fiind un compus de probleme, care din perspectiva fizicalismului ar putea fi reduse la două: cauzalitatea mentală și conștiința. Prima se referă la modalitatea în care mintea influențează materia; iar cea de-a doua, se referă la existența conștiinței în lumea fizică și la posibilitatea de explicare a caracterului ei subiectiv din perspectiva proceselor fizice cerebrale. „Dacă fizicalismul va supraviețui ca un punct de vedere asupra lumii, atunci ar trebui să arate când și cum aparținem lumii fizice, iar asta înseamnă că trebuie să ofere o explicație privind statutul creaturilor conștiente, cu putere de a influența mediul înconjurător, în virtutea mentalului și a conștiinței noastre"[1].

În acest context, filosofia minții și-a asumat rolul de distanțare față de tezele teoriilor fizicaliste și de armonizare a principiilor acestora cu existența conștiinței. David Chalmers găsește că au fost formulate trei tipuri de argumente împotriva reducționismului fizicalist. Primul dintre acestea, numit *argumentul explicativ*, arată că teoriile fizice acoperă numai înțelegerea structurilor spațio-temporale și a funcțiilor cu rol

[1] Jaegwon Kim, „Mental Causation and Consciousness: The Two Mind-Body Problems for the Physicalist", în Carl Gillett (ed.), *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2001, p. 282.

Scanned with CamScanner

cauzal într-un sistem. Dar aceste două seturi de realităţi nu pot explica conştiinţa, şi în consecinţă, explicaţiile fizice nu sunt adecvate în a formula teorii despre conştiinţă.

Cel de-al doilea argument, *al conceperii sau al aparentei posibilităţi*, este o reformulare a argumentului cartezian privind natura gânditoare a omului, în care se încearcă demonstrarea ideii că este posibil să mă imaginez ca existând fără corp, deoarece acesta este o latură neesenţială a fiinţei umane. În versiunea contemporană a acestui argument suntem invitaţi să ne imaginăm o lume identică cu a noastră, în care trăiesc fiinţe identice din punct de vedere fizic cu noi, dar lipsite de conştiinţă. Argumentul se bazează pe faptul că din conceperea acestor fiinţe lipsite de conştiinţă, numite *zombi*, putem deduce posibilitatea existenţei lor, chiar dacă nu în lumea noastră. Pe scurt, arată Chalmers, argumentul zombilor filosofici are următoarea structură: „(1) Este de conceput că ar putea să existe zombi; (2) Dacă este de conceput că ar putea să existe zombi, este metafizic posibil ca să existe zombi; (3) Dacă este metafizic posibil să existe zombi, atunci conştiinţa nu este fizică; Deci (4) Conştiinţa nu este fizică”[1].

Într-o altă formulare a argumentului aparentei posibilităţi, ce pune accentul pe latura modală a noţiunilor de posibilitate şi necesitate, Saul Kripke, încercând să respingă teoria identităţii minte – creier, pleacă de la premisele că identitatea este necesară şi nu contingentă şi că stările mentale pot fi imaginate ca separat de procesele fizice. Asta înseamnă că, putem vorbi despre identitate în cazul unei dureri particulare

---

[1] David Chalmers, „Consciousness and Its Place in Nature”, în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 250.

Scanned with CamScanner

și a durerii în general (la fel cum putem spune despre o piatră că este o bucată de stâncă), dar nu și în cazul unei stări mentale putem spune că este identică cu durerea (la fel cum o piatră nu este totdeauna un obiect ce-l folosim pentru a lovi pe cineva); în consecință, durerea particulară nu poate fi identică cu o stare cerebrală. El exemplifică prin presupusa identitate dintre durere și stimularea fibrelor-C din creier, arătând că dacă această relație chiar ar exista, Dumnezeu ar fi suficient să creeze doar ființe dotate cu fibre-C pentru ca ele să simtă durerea; dar o astfel de ipoteză poate fi cu ușurință negată. „S-ar părea, totuși, că pentru a face ca stimularea fibrei-C să corespundă durerii, sau să fie simțită ca durere, Dumnezeu trebuie să facă ceva în plus față de simpla creare a stimulării fibrei-C; El trebuie să lase creaturilor să simtă stimularea fibrei C ca *durere* și nu ca o gâdilare, sau căldură sau să nu simtă nimic, cum pare să fi fost de asemenea în puterile Sale. Dacă aceste lucruri sunt într-adevăr în puterile sale, relația dintre durerea pe care o creează Dumnezeu și stimularea fibrelor-C nu poate fi de identitate"[1]. Demonstrând relația de contingență dintre stările mentale și procesele fizice, Kripke vrea să arate că în ultimă instanță ne putem imagina că unele există fără celelalte și că substratul material nu condiționează procesele mentale.

În sfârșit, ultimul argument pentru demonstrarea caracterului non-fizic al vieții mentale este *argumentul cunoașterii*, care susține că există informații despre conștiință ce nu pot fi derivate din informații despre caracteristicile fizice ale creierului. Frank Jackson, autorul care a consacrat acest tip de argument, imaginează o persoană, Mary, ce a trăit toată viața

[1] Saul Kripke, *Numire și necesitate*, All Educational, București, 2001, p. 127.

Scanned with CamScanner

într-o cameră alb-negru, tot ceea ce a văzut fiind numai în alb şi negru. Însă, Mary este o persoană bine educată, care ştie totul despre natura fizică a lumii. Dar „se pare că Mary nu ştie tot ceea ce este de cunoscut. Deoarece când este lăsată afară din camera alb – negru sau îi apare o culoare la televizor, ea învaţă să vadă ceva roşu. Acest fapt poate fi numit îndreptăţit ca învăţare [...] Aceasta este argumentul cunoaşterii împotriva fizicalismului în una din manifestările sale"[1]. Deoarece nu poate să deducă din datele despre lumea fizică experienţa culorilor, înseamnă că descrierea în termeni fizicalişti a lumii nu poate cuprinde totul, în speţă aspectele non-fizice sau mentale ale lumii sunt neglijate.

Sintetizând, am putea spune că filosofia minţii permite o abordare a conştiinţei din mai multe perspective. Astfel, conştiinţa a fost analizată plecându-se de la tripla sa natură: perceptuală, reflexivă şi afectivă. Într-un alt sens, conştiinţa a fost analizată plecându-se de la creier, în calitate de substrat material ce îi condiţionează existenţa. La acestea se mai poate adăuga şi dimensiunea subiectivă de care trebuie ţinut cont în orice încercare de surprindere a naturii conştiinţei, cu tot caracterul ei obscur şi incert. Nu în ultimul rând, conştiinţa trebuie să fie studiată plecându-se de la relaţia de cauzalitate care există între „evenimentele conştiinţei, cu natura lor intrinsecă şi evenimentele fizice, ce le precede sau le urmează. Acesta este criteriu input – output sau corp – minte"[2]. Toate

---

[1] Frank Jackson, „What Mary Didn't Know", în Frank Jackson (ed.), *Consciousness*, Ashgate, Aldershot, 1998, p. 291.

[2] Ted Honderich, „Perceptual, Reflective and Affective Consciousness as Existence?", în Anthony O'Hear (ed.), *Minds and Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 2.

Scanned with CamScanner

aceste moduri de înțelegere ale conștiinței determină articularea de teorii, cu implicații specifice în încercarea de a răspunde la una din problemele fundamentale atât ale filosofiei, cât și ale științei.

Formele conștiinței. Înțelegerea conștiinței pleacă de la înțelegerea formelor ei de manifestare. O primă distincție între formele conștiinței este oferită de către David M. Armstrong, care deosebește între conștiința minimală, conștiința perceptuală și conștiința introspectivă. Conștiința minimală este explicată plecându-se de la exemplu unei persoane aflate într-o stare de inconștiență, cum ar fi somnul sau anestezia. Chiar dacă în aceste stări activitatea comportamentală pare complet oprită, totuși creierul nostru primește anumite senzații minime din mediul extern. Posibilitatea receptării acestor stimuli exteriori a condus la ideea că există un grad minim de conștiință. Ideea ar fi că mintea umană implică conștiința chiar și atunci când ea nu funcționează la adevărata capacitate.

Următorul tip de conștiință este cel provenit din operațiile percepției ce oferă informații cu un grad mai mare de complexitate, atât despre mediul înconjurător, cât și despre propriul corp. Conștiința perceptuală presupune conștiința minimală, dar nu și invers.

Al treilea tip de conștiință este considerat un rezultat al evoluției superioare a omului ce are posibilitatea de a-și analiza propriile gânduri și stări mentale. Conștiința introspectivă este asemănătoare conștiinței perceptuale deoarece nu presupune totala conștientizare a obiectelor analizate (întotdeauna vor exista stări mentale pe care nu le putem cunoaște) și în consecință, nu corespunde în totalitate realității mentale de care

Scanned with CamScanner

este conştientă (contrar tezei carteziene privind indubitabilitatea conştiinţei). Cu toate acestea, conştiinţa introspectivă nu trebuie văzută ca incluzând conştiinţa perceptuală, cele două sunt autonome în sensul că despre conştiinţa perceptuală putem vorbi cu precădere în cazul lumii externe, în timp ce conştiinţa introspectivă are ca obiect stările şi activităţile propriei minţi. Caracterul special al conştiinţei introspective este dat de faptul că, pe de o parte, aceasta deschide posibilitatea constituirii şi explorării a ceea ce numim „eu", iar pe de altă parte, pentru că este o condiţie necesară în existenţa memoriei evenimentelor, ceea ce ne face să nu trăim doar în prezent, ci să avem continuitate cu istoria evenimentelor trecute. „Fără conştiinţa introspectivă, nu vom fi conştienţi că existăm – sinele nostru nu va fi sine pentru sine. Nici nu va fi conştient de ceea ce a fost în istoria particulară a sinelui, nici în istoria recentă. [...] Putem astfel înţelege de ce conştiinţa introspectivă pare a fi o condiţie a orice există mental sau chiar a orice există ca atare"[1]. În acest mod, s-a renunţat la viziunea unitară a conştiinţei sugerându-se ideea că aceasta trebuie abordată pe mai multe planuri.

Această teză este exemplificată şi de distincţia operată în filosofia minţii între: conştiinţa fenomenală, conştiinţa accesibilă (*acces – consciousness*), conştiinţa de sine şi conştiinţa monitorizatoare (*monitoring consciousness*). Conştiinţa fenomenală se referă la caracterul subiectiv al experienţei având un conţinut non-conceptual. Altfel spus, proprietăţile conştiinţei fenomenale se referă la proprietăţile experienţiale ale percepţiei, unde prin „percepţie" se înţelege nu numai integrarea stimulilor proveniţi din văz, auz, miros, gust

[1] David M. Armstrong, *The Nature of Mind*, Harvester Press, Brighton, 1981, p. 67.

Scanned with CamScanner

(percepția externă), dar și a gândurilor, dorințelor sau emoțiilor (percepția internă). Având drept conținut percepțiile, conștiința fenomenală este experimentată în mod diferit în funcție de conținutul intențional al acestora: un sunet din partea dreaptă diferă de un sunet din partea stângă; iar, acest fapt demonstrează pentru unii caracterul parțial reprezentațional al conștiinței fenomenale.

În legătura cu conștiința fenomenală, Michael Tye consideră că există zece probleme de care sunt legate multe dintre dezbaterile actuale din filosofia minții. Acestea sunt: problema proprietății (cum se poate ca senzațiile, deși de natură fizică, să nu poată fi resimțite decât de cel ce le experimentează și de nimeni altcineva), problema subiectivității (natura senzațiilor nu poate fi înțeleasă decât de subiectul ce le percepe, ele nu pot fi descrise sau înțelese din afară), problema mecanismului (care este mecanismul responsabil de creare a subiectivității la nivel mental), problema cauzalității fenomenale („dacă există o explicație fizică completă, obiectivă pentru mișcarea corpurilor noastre, atunci cum modul în care ne apar lucrurile nouă, modul în care ne simțim subiectiv, să creeze diferențe în comportamentul produs"[1]), problema super-orbirii (cum se face că persoanele oarbe care nu au o conștiință fenomenală a experienței vizuale pot distinge diferiți stimuli, chiar și culori), problema duplicaților (este oare posibil să existe duplicați identici cu noi din punct de vedere funcțional, dar lipsiți de conștiință fenomenală), problema spectrului inversat (cum pot două persoane să aibă experiențe funcțional identice,

[1] Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995, p. 19.

Scanned with CamScanner

dar fenomenal inversate), problema transparenței (cum poate fi experiența transparentă, adică cum de nu putem să fim conștienți de caracteristicile experienței noastre separat de ceea ce experimentăm), problema localizării senzațiilor și a vocabularului fenomenal (când localizăm o durere într-un organ de fapt acea senzație este în creierul nostru, asta înseamnă că experiența nu reprezintă lucrurile cum sunt), problema membrului străin (se pleacă de la ideea că persoanele cu organe paralizate le simt ca străine, de unde rezultă întrebarea cum se realizează implicarea personală în propriile senzații). Pentru a răspunde la aceste interogații, filosofii care s-au ocupat cu problema conștiinței fenomenale au dezvoltat mai multe teorii ce vor fi prezentate pe măsură ce discutăm diferitele aspecte ale conștiinței.

Conștiința accesibilă se referă la capacitatea unei stări mentale de a fi reprezentate de către rațiune sau de a se supune controlului comportamental. Între conștiința accesibilă și cea fenomenală există câteva deosebiri importante. Astfel, în ceea ce privește conținutul, în cazul conștiinței fenomenale spunem că este fenomenal, iar în cazul conștiinței accesibile spunem că este reprezentațional. Pentru că și despre conștiința fenomenală s-a spus că are un caracter reprezentațional, deosebirea dintre cele două tipuri de conștiință este dată de tranzitivitatea conținutului lor. În timp ce stările conștiente accesibile sunt tranzitive, ele implicând explicit conștiința faptului că ne referim la ceva anume, stările conștiinței fenomenale sunt uneori tranzitive, alteori nu (în sensul că sentimentul de apartenență este perceput uneori imediat, direct fără să ne gândim că suntem conștienți de ceva), la fel cum uneori sunt reprezentaționale, alteori nu. O a doua diferențiere provine din caracterul funcțional al conștiinței accesibile ce este interesată de disponibilitatea unei stări mentale pentru a fi folosită în

Scanned with CamScanner

orientarea organismului; în vreme ce pentru conștiința fenomenală contează doar caracterul calitativ al stării mentale. În sfârșit, a treia diferență se referă la faptul că dacă conștiința fenomenală se aplică tuturor stărilor mentale de același tip (durerea este resimțită de fiecare dată la fel), accesibilitatea unei stări mentale uneori este valabilă, alteori nu. Chiar dacă nu se cunoaște cu certitudine dacă ele aparțin sau nu unor zone diferite din creier, s-a demonstrat că cele două tipuri de conștiință sunt la fel de importante pentru dezvoltarea normală a ființei umane. Astfel, cazurile patologice în care lipsea fie conștiința fenomenală, fie cea accesibilă au dovedit consecințele negative asupra capacității de percepție a individului.

O altă formă de conștiință este conștiința de sine, ce se caracterizează prin „posesia conceptului de sine și abilitatea de a folosi acest concept în reflecția asupra sinelui"[1]. Conștiința de sine este o trăsătură distinctivă a ființei umane, întrucât spre deosebire de conștiința fenomenală ea nu se poate întâlni în cazul celorlalte viețuitoare.

În sfârșit, ultimul tip de conștiință, cea monitorizatoare, se manifestă ca percepție internă, analiză internă și la nivel metacognitiv. Percepția internă apare la nivelul sinelui sub forma conștiinței fenomenale a stărilor mentale. Nu același lucru poate fi spus despre analiza internă, ce nu implică nici un aspect fenomenal. Dacă analiza internă ar presupune conștiința fenomenală, atunci din faptul că și calculatoarele realizează o astfel de analiză internă, ar rezulta că acestea sunt capabile de experiențe subiective, ceea ce nu se poate susține. O altă

---

[1] Ned Block, „Concepts of Consciousness", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 2002, p. 213.

Scanned with CamScanner

diferență între conștiința fenomenală și cea monitorizatoare este prezența nivelului metacognitiv. Astfel, dacă conștiința fenomenală nu implică un gând de nivel superior (și animalele având o astfel de conștiință), conștiința monitorizatoare generează cu necesitate un astfel de gând, ce face posibilă reflecția asupra stărilor mentale. „Un mod de a vedea că este greșită această viziune este de a observa că dacă voi dori să cunosc stările trăirilor mele non-inferențiale și non-observaționale – ca anumiți oameni care știu pur și simplu ce oră este – asta nu înseamnă că stările trăirilor fenomenale sunt conștiente. O altă obiecție este că aparatul intelectual nu este solicitat de conștiința fenomenală, ceea ce este necesar pentru gândurile de nivel superior"[1].

Indiferent de forma de manifestare a conștiinței luată în discuție trebuie să observăm și că, la modul general, ceea ce numim conștiință a fost înzestrat cu câteva caracteristici esențiale ce ne ajută să cunoaștem mai bine acest fenomen.

Subiectivitatea. Importanța subiectivității ca trăsătură esențială a conștiinței se datorează faptului că prin această caracteristică, conștiința scapă controlului abordărilor fizicaliste, care urmăresc construirea unei concepții obiective despre lume.

Despre subiectivitate se poate vorbi în mai multe sensuri. Într-un prim sens, din perspectivă epistemologică, subiectivitatea se referă la maniera aparte de cunoaștere a

[1] Ned Block, „Consciousness", în Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 1994, p. 213.

Scanned with CamScanner

propriilor noastre stări mentale. Stările conștiente sunt considerate a fi subiective, deoarece cunoașterea lor este imediată, directă, neputând fi contestată de către o persoană din exterior, datorită caracterului privat. Asta înseamnă că stările conștiente nu pot fi înțelese prin explicații la persoana a treia, de genul celor întâlnite în științele exacte. Pentru ca modelul explicativ din aceste științe să funcționeze, arată John Searle, în cazul conștiinței trebuie să aplicăm o reducție, fie de tipul celei eliminativiste, ce urmărește să demonstreze caracterul iluzoriu al unui fenomen, fie de tipul celei non-eliminativiste, ce urmărește să analizeze un fenomen doar din perspectiva substratului material. Ambele însă întâmpină dificultăți pentru că, pe de o parte, a avea iluzia conștiinței presupune să fii conștient de ceva, iar pe de altă parte, pentru că reducerea la substratul material lasă neexplicată latura calitativă (subiectivă) a conștiinței. În consecință, despre stările mentale conștiente putem spune că fundamentează o ontologie la persoana întâi, ceea ce înseamnă că „ele există numai din punctul de vedere al agentului, organismului, animalului sau sinelui ce le deține. Stările conștiente au un mod de existență la persoana întâi. Doar experimentată de un anumit agent – adică, de un «subiect» – există durerea. Entitățile obiective, ca munții, au un mod de existența la persoana a treia. Existența lor nu depinde în a fi experimentate de un subiect"[1]. Subiectivitatea, în această accepțiune, este apropiată de ceea ce am numit „conștiința accesibilă", în măsura în care toate aceste stări pe care le cunoaștem în mod direct și privat ne sunt disponibile pentru a să le putea folosi în reprezentările și acțiunile noastre.

---

[1] John R. Searle, *Mind, Language & Society: Doing Philosophy in the Real World*, pp. 42-43.

Scanned with CamScanner

Într-un alt sens, vorbim despre subiectivitate în legătură cu latura fenomenală a conştiinţei. După cum am văzut, conştiinţa fenomenală presupune conştientizarea senzaţiilor, percepţiilor aşa cum sunt date ele fiecărui individ în parte. Thomas Nagel exprimă această idee în articolul „Cum e oare să fii liliac?", în care argumentează teza că fiecare formă de conştiinţă este experimentată într-un anume fel, în mod independent de celelalte. În alţi termeni, „un organism are stări mentale conştiente dacă şi numai dacă există ceva care reprezintă modalitatea de a fi a acelui organism – modalitatea de a fi *pentru* acel organism"[1]. Dând ca exemplu liliacul, Nagel arată că ştim totul despre mecanismul percepţiei acestuia prin sonar sau ecolocaţie, dar pentru că nu am experimentat niciodată direct o astfel de percepţie nu vom şti niciodată (în mod originar) *cum este* să fii liliac. Nici dacă printr-un exerciţiu de imaginaţie ne-am pune în locul liliacului şi am încerca să ne imaginăm ce înseamnă să fim nişte fiinţe zburătoare, insectivore, cu vedere slabă, ce-şi petrec majoritatea timpului în locuri întunecoase, cu capul în jos, nu am putea recupera unicitatea acestei forme de conştiinţă. Pentru că adevărata problemă nu este cum resimţim noi experienţa liliacului, ci cum este să fii liliac din perspectiva unui liliac. Astfel, Nagel se apropie de concluzia lui Searle ce demonstrează că ştiinţa nu poate să abordeze într-o manieră satisfăcătoare problema conştiinţei. Pentru ca să se ajungă la o astfel de situaţie ar trebui ca fenomenul conştiinţei să fie redus, proces ce presupunere înţelegerea materialului supus reducţiei. Întrucât prin atitudinea obiectivă manifestată de ştiinţă, caracterul subiectiv al

[1] Thomas Nagel, *Veşnice întrebări*, BIC All, Bucureşti, 2004, p. 165.

Scanned with CamScanner

conștiinței este omis rezultă că înțelegerea fenomenului nu se realizează în mod adecvat.

În sfârșit, subiectivitatea mai poate fi înțeleasă și din punct de vedere ontologic ca și condiție de existență a conștiinței. Asta ar însemna că stările mentale conștiente provin din modalitatea de abordare a lumii dintr-o perspectivă particulară. Această perspectivă particulară presupune existența unei persoane care să experimenteze stările conștiente și din punctul de vedere al căreia să se realizeze cunoașterii lumii. „Subiectivitatea are ca și consecință imediată faptul că toate formele conștiinței de intenționalitate ce îmi dau informații despre lume, independent de mine, sunt întotdeauna dintr-un punct de vedere special. Lumea nu are un punct de vedere, dar accesul la lume prin stările mele conștiente este întotdeauna perspectivist, întotdeauna din punctul meu de vedere"[1]. În acest mod s-a mai găsit o modalitate de respingere a teoriilor științifice despre conștiință pentru că: „Dacă e să apărăm fizicalismul, atunci trebuie să dăm o explicație de ordin fizic trăsăturilor fenomenologice. Dar un astfel de rezultat pare imposibil atunci când le examinăm caracterul subiectiv; motivul acestei situații este că fiecare fenomen subiectiv este fundamental legat de un singur punct de vedere și pare inevitabil ca o teorie fizică obiectivă să abandoneze punctul de vedere respectiv"[2].

Subiectivitatea, ca și caracteristică esențială a conștiinței, demonstrează în toate accepțiunile ei caracterul ireductibil al acesteia. Cu toate acestea, rezistența împotriva

---

[1] John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, p. 95.

[2] Thomas Nagel, *Veșnice întrebări*, p. 166.

Scanned with CamScanner

fizicalismului este susținută și de celelalte caracteristici ale conștiinței, la fel de importante ca și subiectivitatea.

Qualia. Termenul *qualia* vine din limba latină și reprezintă un plural, cu sens de „calități", al cărui singular este substantivul *quale*, ce se traduce prin „un anumit tip" sau „un anumit fel". În filosofia minți termenul este folosit pentru prima dată de către Clarence I. Lewis, în *Mind and the World Order* (1929), desemnând „caracteristicile calitative recognoscibile ale datului", ce nu ar trebui confundate cu proprietățile obiective ale obiectelor din lumea externă. Consacrarea acestui concept se face odată cu articolul lui Frank Jackson „Epiphenomenal Qualia" (1982), în care primește înțelesul de „anumite caracteristici ale senzațiilor corporale, dar de asemenea anumite experiențe perceptuale ce nu pot fi reduse la ceea ce este inclus în informațiile fizice pure"[1]. Dintr-o altă perspectivă, qualia a fost înțeleasă ca fiind sinonimă cu „senzațiile brute", în sens de percepții simple, analizate separat de efectul ce-l pot avea asupra comportamentului. Qualia a mai fost văzută și drept caracteristica calitativă a stărilor mentale. De exemplu, atunci când avem în față o farfurie cu mâncare noi o receptăm ca având o anumită culoare (qualia vizuală), o anumită aromă (qualia mirosului), un anumit gust (qualia gustativă). Toate aceste senzații ne sunt date cu o anumită intensitate ce formează proprietățile experiențiale ale senzațiilor, percepțiilor, sentimentelor, emoțiilor sau dispozițiilor. Din aceste înțelesuri, rezultă că putem defini qualia ca fiind aspectul introspectiv,

[1] Frank Jackson, „Epiphenomenal Qualia", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 273.

Scanned with CamScanner

fenomenal al stărilor mentale ce apare ca urmare a perceperii într-un anumit mod propriu, a senzațiilor din mediu înconjurător. Qualia se referă, deci, la modalitatea în care lucrurile ne apar, cum ajung ele la conștiință prin intermediul receptării particulare a organelor de simț.

O înțelegere mai bună a conceptului de qualia poate fi făcută plecându-se de la caracteristicile ei. Astfel, deși este un adversar al existenței qualia, Daniel Dennett enumără patru caracteristici cu care filosofii au înzestrat qualia: caracterul inefabil, intrinsec, privat și direct (imediat aprehensibil conștiinței). Caracterul inefabil se referă la faptul că în calitate de proprietate fenomenală a experienței qualia nu poate fi comunicată celorlalți, ci doar resimțită de o persoană. De aici rezultă și caracterul intrinsec, ce desemnează faptul că este o proprietate simplă, neanalizabilă în părți componente. Prin caracter privat se înțelege faptul că „orice test obiectiv, psihologic sau «numai comportamental» [...] va rata cu necesitate scopul (se poate argumenta plauzibil), astfel că toate comparațiile ale acestor moduri-de-apariție sunt (cel puțin aparent) sistematic imposibil"[1]. În sfârșit, caracterul direct al qualia provine din faptul că ea este o consecință a experienței, ceea ce înseamnă că este dată nemijlocit conștiinței, cu ajutorul ei identificându-se diferitele noastre stări conștiente.

Cu toate acestea, nu toți filosofii au fost de acord cu ideea că prin qualia se exprimă o calitate intrinsecă a stărilor noastre mentale. Teoreticienii reprezentaționiști au încercat să demonstreze că de fapt qualia nu redă altceva decât conținutul reprezentațional al experienței. În felul acesta ei introduc teza

---

[1] Daniel Dennett, „Quining Qualia", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 229.

Scanned with CamScanner

externalistă pentru care datele experienței sunt influențate de către factori din mediul exterior. Fred Dretske reduce toate faptele mentale la fapte reprezentaționale, care în ultimă instanță sunt fapte despre funcții informaționale. Această reducere s-ar justifica deoarece prin introspecție nu descoperim nici o calitate internă, intrinsecă a stărilor mentale care să nu fie un rezultat al acțiunilor lucrurilor exterioare asupra organelor de simț. Rezultă de aici că experiența este redusă doar la conținutul ei reprezentațional. „În acord cu teza reprezentațională voi continua să identific qualia cu proprietățile fenomenale – acele proprietăți pe care (în acord cu această teză) un obiect le reprezintă senzorial (reprezintă s) ca având-le"[1].

Înțelegerea conceptului de qualia a fost influențată și de modul în care a fost folosit acest termen ca articulând anumite argumente pentru a demonstra inconsistența unor teze. Astfel, într-o primă accepțiune qualia a fost utilizată pentru a desemna acele calități fenomenale ale stărilor mentale pe care fizicalismul nu le poate surprinde. În al doilea rând, conceptul de qualia a fost pus în joc pentru a dovedi existența anumitor trăsături intrinseci ce nu pot fi explicate de către funcționalism. În primul caz, qualia a fost introdusă prin varianta argumentului cunoașterii, ce vrea să demonstreze ideea că o bună cunoaștere a tuturor aspectelor lumii fizice nu poate oferi informații despre ceea ce simțim atunci când avem experiența unui miros, culori, sunet etc. Frank Jackson prezintă o variantă a argumentului cunoașterii în care Fred este o persoană care distinge culorile mai bine decât oricine, în sensul că acolo unde cineva vede o singură culoare el poate distinge mai multe nuanțe ale aceleași

[1] Fred I. Dretske, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., p. 73.

Scanned with CamScanner

culori. Cu toate acestea, chiar dacă avem toate informațiile fizice despre creierul sau sistemul optic al lui Fred, nu vom ști mai multe despre experiența sa vizuală. Generalizând, putem spune că „același stil al argumentului cunoașterii ar putea fi folosit pentru gust, auz, senzațiile corpului și în general vorbind pentru variatele stări mentale ce se spune că au (în mod diferit) senzații brute, caracteristici fenomenale sau qualia. Concluzia, în fiecare caz, ar fi că povestea fizicalistă lasă de fiecare dată pe dinafară qualia"[1].

În ceea ce privește reacțiile împotriva funcționalismului acestea au consacrat conceptul de qualia în argumentul absenței qualia și în argumentul spectrelor inversate. Argumentul absenței qualia arată că dacă percepțiile subiective nu sunt esențiale pentru ființa umană, atunci s-ar putea crea un robot identic din punct de vedere fizic cu omul, care ar avea și caracteristicile psihice ale ființei umane. Dar cercetările științei computaționale demonstrează faptul că o astfel de creatură ar fi lipsită tocmai de acel element de subiectivitate specific omului, în ciuda organizării ei perfect funcționale. Într-o altă variantă, absența qualia este imaginată prin postularea zombilor filosofici; dacă este metafizic posibil să existe creaturi perfect asemănătoare nouă, dar lipsite de caracterul calitativ al stărilor mentale, atunci înseamnă că funcționalismul este infirmat încă o dată.

Argumentul spectrelor inversate împotriva funcționalismului cunoaște și el mai multe variante. În varianta interpersonală a spectrelor inversate, se pleacă de la cazul în care două persoane cu sisteme vizuale asemănătoare percep în mod diferit culorile: acolo unde unul vede roșu, celălalt vede verde,

---

[1] Frank Jackson, „Epiphenomenal Qualia", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 274.

Scanned with CamScanner

şi invers. Această diferenţă ce ţine de viaţa mentală a persoanelor respective nu poate fi explicată de funcţionalişti. În versiunea lui Ned Block, sunt analizaţi doi gemeni crescuţi în aceleaşi condiţii, cu deosebirea că unul dintre ei are încă de la naştere lentile de inversare a culorilor introduse în ochi. Amândoi numesc culorile corect, deşi stările lor psihologice diferă, ceea ce pentru unul defineşte starea de roşu, pentru celălalt o defineşte pe cea de verde. Altfel spus, conţinutul calitativ al experienţei lor este diferit, cu toate că din punct de vedere funcţional şi intenţional viaţa lor mentală este la fel.

Aceeaşi idee apare şi în versiunea intrapersonală a argumentului spectrelor inversate, ce este structurată în patru etape: (1) la momentul iniţial perceperea culorilor este normală; (2) apoi în retină sunt introduse dispozitive de inversare a culorilor, astfel încât roşu apare ca fiind verde, albastrul ca fiind galben etc.; 3) după o perioadă de utilizare confuză a termenilor ce definesc culoarea, se ajunge la folosirea normală a limbajului, în sensul că sângele va fi identificat ca fiind roşu, iarba ca fiind verde etc., deşi se mai păstrează amintirea perioadei dinaintea inversării lentilelor în care „iarba nu avea aceeaşi culoare pe care o avea sângele"; 4) urmează uitarea zilelor dinaintea inserării lentilelor şi funcţionarea ca în prima etapă. Ideea este că nimic nu ne poate face să credem că odată cu revenirea la starea de funcţionare normală, conţinutul calitativ al experienţei a fost şi el inversat. Avantajul acestei variante a argumentului spectrelor inversate este că ea se face din perspectiva persoanei întâi.

O altă modalitate de imaginare a spectrelor inversate o regăsim în cadrul experimentului mental al Pământului Inversat. Conform acestui argument există două planete Pământ, cea pe care o ştim şi o alta identică în care obiectele au culori

Scanned with CamScanner

complementare celor de pe Pământul în care trăim: iarba este roşie, cerul este galben etc. Mai mult, oamenii de pe acest Pământ vorbesc şi un limbaj inversat (culoarea roşie ei o denumesc verde, culoarea albastră o numesc galbenă), având şi conţinuturi intenţionale inversate (ei nu se întreabă de ce cerul este albastru, ci de ce este galben, deoarece când se uită la acesta ei au experienţa culorii galbene şi nu a celei albastre). Dacă cineva de pe Pământul nostru este răpit în timpul nopţii şi drogat, astfel încât să nu-şi dea seama că i se introduc lentile ce inversează culorile şi apoi este dus pe Pământul Inversat, el nu-şi dă seama de această schimbare. Asta înseamnă că nu conţinutul calitativ al experienţei se modifică, ci doar cel intenţional, deoarece dacă cu o zi înainte era corect când spunea că cerul este albastru, astăzi aceeaşi afirmaţie (păstrând ca referinţă pământul normal) este greşită. Dar, pe măsură ce timpul va trece şi persoana adusă de pe Pământul normal se va acomoda, ea va ajunge să folosească termenul albastru pentru a desemna culoarea galbenă etc., aşa cum fac locuitorii de pe Pământul Inversat, adică conţinutul reprezentaţional se va inversa şi el. Astfel, s-a ajuns la un „caz de inversiune funcţională şi intenţională, dar cu aceleaşi conţinuturi calitative"[1]. Asta se întâmplă pentru că stările interne, din punct de vedere reprezentaţional, sunt inversate faţă de stările interne iniţiale, deşi conţinutul fenomenal al experienţei rămâne acelaşi, ceea ce demonstrează inconsistenţa tezei funcţionaliste conform căreia stările calitative au întotdeauna acelaşi rol funcţional. În felul acesta, argumentul spectrelor inversate este întărit prin faptul că

[1] Ned Block, „Inverted Earth", în James E. Tomberlin (ed.), *Action Theory and Philosophy of Mind*, Philosophical Perspectives, 4, Ridgeview Publ., Atascadero, Calif., 1990, p. 61.

Scanned with CamScanner

schimbarea priveşte mediul în care trăieşte individul şi nu stările interne ale acestuia.

Dincolo de aceste eforturi de demonstrare a caracterului calitativ al stărilor mentale, au existat şi filosofi care s-au îndoit de existenţa qualia. Aceştia pot fi grupaţi în două categorii: din prima categorie fac parte cei ce au susţinut că psihologic qualia nu are nici un rol, indiferent dacă există sau nu, acesta este „nihilismul teoretic despre qualia". Din cea de-a doua categorie fac parte cei care au arătat că din punct de vedere filosofic noţiunea de qualia este inconsistentă, aceştia sunt reprezentanţii „nihilismului filosofic al qualia"[1]. Primii afirmă fie că datorită caracterului subiectiv al qualia, aceasta nu poate fi abordată din perspectiva persoanei a treia, adică din perspectivă obiectivă, ştiinţifică, fie că datorită caracterului intrinsec, qualia nu are nici o consecinţă observabilă, testabilă. Altfel spus, qualia nu poate servi drept fundament psihologiei, în calitate de disciplină ce urmăreşte să descopere legile ce stau la baza comportamentului uman.

În ceea ce-i priveşte pe susţinătorii nihilismului filosofic al qualia, aceştia au încercat să demonstreze că acest concept este incoerent sau obscur. Demonstraţiile în acest caz au vizat infirmarea celor trei argumente clasice pentru susţinerea qualia: argumentul cunoaşterii, al absenţei qualia şi al spectrelor inversate. Astfel, împotriva argumentului cunoaşterii s-au pronunţat mai mulţi autori. David Lewis susţine că Mary atunci când iese din cameră şi vede culorile, nu dobândeşte noi cunoştinţe despre lume pe care nu le-ar avea în ipostaza de atotcunoscătoare a faptelor fizice. Mai potrivit ar fi să spunem

[1] Cf. Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder, 1996, pp. 178-180.

Scanned with CamScanner

că această nouă experiență n-o face decât să obțină anumite abilități, cum ar fi aceea de a vedea roșu sau a avea experiența obiectelor roșii, adică „abilitățile de a-și aminti, imagina sau recunoaște"[1] culorile. În acord cu această idee este și Fred Dretske pentru care „să cunoști ce calitate a experienței este, nu necesită să avem capacitatea de a recunoaște ceva ca având acea calitate când îl experimentezi tu însuți"[2]. Altfel spus, chiar dacă cineva are abilitatea de a ști cum e să fie într-o anumită stare, nu înseamnă că și recunoaște acea stare când o are. Adică, Mary știind toate informațiile despre lumea fizică, cunoaște și culorile, dar nu le recunoaște, ceea ce este altceva. O altă modalitate de atac la adresa argumentului cunoașterii este oferită de Paul Churchland care explică lipsa lui Mary de cunoștințe, în privința experienței culorilor, prin faptul că această experiență presupune un anumit grad de dezvoltare neurologică. O astfel de abilitate se formează în secțiunea V4 a cortexului vizual, prin expunerea la lungimile corespunzătoare de unde luminoase, în stadiul incipient al dezvoltării creierului. În consecință, trăind toată viața într-o cameră alb-negru Mary nu a avut cum să-și dezvolte acea parte a creierului ce i-ar fi permis să obțină informații despre culori. Nu în ultimul rând, Daniel Dennett argumentează ideea că în momentul în care am admis că Mary cunoaște *toate* informațiile despre lumea fizică, atunci trebuie să admitem că ea știe *totul* și despre culori. Astfel, dacă cel ce o ține prizonieră pe Mary îi arată acesteia o banană colorată în albastru, Mary și-ar da seama că e o farsă, deoarece ea „știe precis ce efecte – descrise în termeni

---

[1] David Lewis, „What Experience Teaches", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 294.
[2] Fred I. Dretske, *Naturalizing the Mind*, p. 85.

Scanned with CamScanner

neurofiziologici – va avea fiecare culoare particulară asupra sistemului nervos"[1]. În concluzie, spune Dennett, greşeala argumentului cunoaşterii constă în faptul că ne este greu să ne imaginăm ce înseamnă a pretinde că o persoană cunoaşte totul despre natura fizică a lumii.

Împotriva argumentului absenţei qualia s-a negat posibilitatea existenţei a două fiinţe identice din punct de vedere funcţional, dar care să difere în ceea ce priveşte existenţa stărilor mentale. Sidney Shoemaker construieşte o variantă a acestui contra-argument, plecând de la premisa că „dacă absenţa qualia este posibilă, atunci prezenţa sau absenţa caracterului calitativ al durerii nu va determina nici o diferenţă în ceea ce priveşte consecinţele cauzale *ce fac posibil pentru oricine să distingă cazurile de durere autentică de cazurile de durere aparentă*"[2]. Asta ar însemna să nu avem nici o cunoştinţă despre caracterul calitativ al durerii; dar, pentru că avem o astfel de cunoştinţă, rezultă că absenţa qualia este imposibilă.

Infirmarea argumentului absenţei qualia implică respingerea experimentul zombilor filosofici. Astfel, pentru unii autori contestarea existenţei metafizice, fie din punct de vedere logic, fie din punct de vedere fizic a acestora este suficientă pentru a demonstra natura contradictorie a întregului argument. O linie diferită de argumentare este oferită de către Daniel Dennett pentru care este imposibil să negi existenţa stărilor mentale fără să admiţi şi apariţia unor diferenţe comportamentale. Inconsistenţa conceptului de zombi filosofic este

---

[1] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained,* Allen Lane, Penguin Press, London, 1992, p. 400.

[2] Sydney Shoemaker, „Absent Qualia are Imposible – A Reply to Block", în Frank Jackson (ed.), *Consciousness*, p. 190.

Scanned with CamScanner

demonstrată plecându-se de la noțiunea de *zimbo,* care desemnează o creatură asemănătoare unui zombi, dar care diferă prin faptul că în urma auto-monitorizării a dobândit stări mentale superioare, dar inconștiente. Însă, acceptarea existenței stărilor mentale superioare implică și acceptarea existenței unei conștiințe. În continuare, Dennett arată că dacă zombi sunt capabili de „acte de vorbire" atunci „această capacitate ar fi magică, dacă structurile de control sau procesele responsabile cauzal de ele din creierul zombi (sau computer sau ce-o fi) nu sunt reflexive cu privire la actele și conținutul lor (aparent sau funcțional)"[1]. În consecință, dacă zombi sunt capabili de acte de vorbire, atunci ei au capacitatea de reflectare asupra propriului conținut mental, de unde rezultă că ei sunt de fapt acei zimbo care sunt dotați cu stări mentale de nivel superior și care în consecință posedă conștiință.

În sfârșit, ultima categorie de argumente împotriva existenței qualia privește argumentul spectrelor inversate. Pentru unii autori acest argument nu este nici măcar inteligibil atâta vreme nu există nici o evidență empirică care să certifice că inversiunea s-ar produce. O variantă a acestui contra-argument o prezintă Daniel Dennett, care construiește un experiment mental plecând de la teza verificaționismului conform căreia dacă o propoziție nu poate fi testată empiric atunci nu are sens. Astfel, el vorbește despre un „neurochirurg" rău care în încercarea de inversare a spectrelor are la dispoziție două posibilități: fie inversează qualia, adică face în așa fel încât senzațiile să producă efectul opus lor, fie inversează numai conexiunile cu memoria qualia trecute, adică schimbă

[1] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained,* p. 313.

Scanned with CamScanner

„dispoziţiile aflate în memorie de a reacţiona la ele”[1]. Astfel, în momentul în care pacientul se trezeşte el nu poate spune cu certitudine care este cauza schimbărilor din vederea sa, schimbarea qualia sau schimbarea amintirilor despre qualia.

O altă variantă de a nega argumentul spectrelor inversate este de a contesta că subiectul este din punct de vedere funcţional acelaşi când se produce inversiunea spectrelor. În favoarea acestei teze, se aduce ca argument faptul că el reacţionează diferit sau are sentimente diferite când vede roşu, spre deosebire de atunci când vede verde. O astfel de argumentare conduce însă la ideea că există un caracter calitativ al experienţei culorilor, atâta vreme cât există stări mentale asociate fiecărei culori în parte. Nu în ultimul rând, filosofii funcţionalişti au tins să accepte existenţa qualia, fără însă a-i atribui vreun rol important în constituirea stărilor noastre mentale. Considerând-o din punct de vedere cauzal ineficace, aceşti autori au calificat qualia drept un proces epifenomenal. Altfel spus, teza principală ce s-a susţinut împotriva argumentelor spectrelor inversate este că decât să vorbim despre proprietăţi intrinseci ce nu pot fi verificate, mai degrabă ne limităm a discuta numai despre acele proprietăţi extrinseci, relaţionare, ce pot fi abordate în limbajul intersubiectiv.

Cu toate aceste contraargumente aduse împotriva existenţe qualia, care uneori exagerează anumite proprietăţi epistemice sau de altă natură, problema qualia va rămâne deschisă atâta vreme cât experienţa interioară la care face apel uneori şi ştiinţa, dar pe care o experimentăm în mod direct, nu poate fi explicată într-un mod complet.

---

[1] Daniel C. Dennett, „Quining Qualia”, în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 230.

Scanned with CamScanner

Intenționalitatea. Prin intenționalitate se înțelege caracteristica minții de a fi orientată către ceva sau de a reprezenta ceva. Termenul își are originea în latinescul *intentio* ce vine de la verbul *intendere* ce înseamnă a fi îndreptat spre un scop sau un obiect. Filosofii medievali au introdus acest termen plecând de la asemănarea între starea de orientare către cunoaștere și „actul de a ochi ceva cu o săgeată (*intendere arcum*). Fenomenele intenționale sunt dotate cu săgeți metaforice, am putea spune, îndreptată spre ceva – un ceva la care sunt pe cale să se refere sau să facă aluzie fenomenele"[1]. Intenționalitatea nu trebuie confundată cu proprietatea de a fi intenționat, a anumitor fenomene sau acte. Intențiile sunt un tip aparte de stări intenționale. Asta înseamnă că nu toate stările intenționale sunt și intenționate; percepțiile noastre sau emoțiile, deși au un caracter intențional (sunt îndreptate către un anumit obiect), pot să nu aibă și un caracter intenționat, în sensul că pot apărea și involuntar.

Consacrarea filosofică a termenului de intenționalitate a fost realizată de către Franz Brentano care pretinde că această proprietate aparține tuturor stărilor mentale. „Fiecare fenomen mental este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu au numit inexistența intențională (sau mentală) a unui obiect și ceea ce putem numi, de altfel nu în întregime neambiguu, referința la un conținut, direcția către un obiect (ce nu este înțeles aici ca înțelesul unui lucru) sau obiectivitatea imanentă. Fiecare fenomen mental include ceva ca obiect în din el, într-o judecată ceva este afirmat sau negat, în iubire iubit, în ură urât, în dorință dorit etc. Această in-existență intențională este

---

[1] Daniel C Dennett, *Tipuri mentale: o încercare de înțelegere a conștiinței*, Humanitas, București, 1998, pp. 47-48.

Scanned with CamScanner

exclusiv caracteristica fenomenelor mentale. Noi putem, în consecință, să definim fenomenele mentale spunând că ele sunt acele fenomene ce conțin un obiect intențional în ele însele"[1]. Concepția lui Brentano se sprijină pe două teze: prima susține că fenomenele fizice nu au intenționalitate; iar cea de-a doua stabilește intenționalitatea ca trăsătură distinctivă a mentalului. Consecința primei teze este că în cercetarea intenționalității nu putem folosi instrumentele științifice ce studiază lumea fizică. Consecința celei de-a doua teze este că orice stare mentală corespunde unui obiect fie real, fie „inexistent", adică existent numai în mintea subiectului.

Aceste teze nu au fost însă reținute în totalitate și în filosofia minții. Astfel, pentru John Searle nu toate stările mentale au intenționalitate: „Convingerile, speranțele și dorințele sunt intenționale; dar sunt și forme de anxietate nervoasă exaltată și indirectă ce nu sunt intenționale. [...] Convingerile și dorințele mele trebuie să fie întotdeauna despre ceva. Dar anxietatea mea nervoasă și indirectă nu trebuie să fie în acest fel despre ceva"[2]. Un alt motiv pentru care s-a negat ideea că toate stările mentale ar fi intenționale, este admiterea anumitor stări, cum ar fi senzațiile, ce au doar un caracter „calitativ", adică posedă qualia, fără ca aceasta să implice intenționalitatea. Astfel, dacă stări precum convingerile sau dorințele au un obiect în conținut, plăcerea, durerea sau emoțiile pot să nu se refere la nimic. Într-un alt sens, ce are legătură în special cu prima teză a

---

[1] Franz Brentano, „The Distinction between Mental and Physical Phenomena", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 481.

[2] John Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, London, 1983, p. 1.

Scanned with CamScanner

lui Brentano, s-a negat exclusivitatea caracterului intenţional numai pentru fenomene mentale. Invocându-se capacitatea anumitor plante de a se îndrepta către sursa de lumină, drept exemplu de intenţionalitate primitivă, s-a afirmat că putem vorbi despre intenţionalitate şi în cazul sistemelor non-mentale.

Cu toate acestea, există teorii în peisajul contemporan care au fost de acord cu Brentano că intenţionalitatea este o trăsătură distinctivă a mentalului. Tim Crane, de exemplu, după ce investighează teoriile alternative la concepţia lui Brentano ajunge la concluzia că acestea nu pot oferi o concepţie coerentă despre ceea ce numim, la modul general, minte. De aceea, avem nevoie de intenţionalitate pentru a reuni toate acele fenomene pe care le numim stări mentale: „trebuie să acceptăm că toate stările mentale sunt pătrunse cu intenţionalitate şi caracterizarea caracterului lor fenomenal – fiind dată o fenomenologie – poate fi obţinută prin caracterizarea intenţionalităţii lor”[1].

O altă interpretare a intenţionalităţii a fost făcută din perspectiva limbajului de către Roderick Chisholm. Astfel, el încearcă să determine care este acel criteriu pe baza căruia putem să identificăm propoziţiile intenţionale specifice psihologiei. Plecând de aici el oferă o reformulare a celor două teze ale lui Brentano, în care accentul cade pe caracteristicile logice ale limbajului, folosit când discutăm despre stările mentale. „Să spunem, (1) că nu trebuie să folosim limbajul intenţional când descriem fenomene non-psihologice sau «fizice»; putem exprima tot ceea ce ştim sau credem, despre asemenea fenomene, în limbajul ce nu este intenţional. Şi să

[1] Tim Crane, „Intentionality as the Mark of the Mental”, în Anthony O'Hear (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 251.

Scanned with CamScanner

spunem, (2) că atunci când dorim să descriem gândirea, convingerea, perceperea, vederea, cunoaşterea, aşteptarea, speranța şi altele asemenea – fie (a) trebuie să folosim limbajul ce este intenţional sau (b) trebuie să utilizăm un vocabular ce nu trebuie să-l folosim când descriem fenomenele non-psihologice sau «fizice»"[1].

La fel ca şi în cazul lui Brentano, au existat şi păreri ce au contestat abordarea lingvistică a intenţionalităţii. Astfel, pentru unii autori criteriile oferite de Chisholm nu acoperă toate afirmaţiile despre fenomenele mentale; în timp ce pentru alţii, criteriul folosit de Chisholm este prea larg, în sensul că se aplică şi la fenomene ce nu sunt nici psihologice şi nici intenţionale. Într-o altă contra-argumentare, construită de John Searle, se arată că de fapt acele caracteristici logice conţinute de limbaj, ce descriu fenomenele mentale, nu se aplică şi stărilor mentale însele. În consecinţă, intenţionalitatea limbajului este una, ea se referă numai la limbaj, în timp ce intenţionalitatea stărilor mentale este altceva, făcând trimitere la conţinutul stărilor mentale şi la faptul că acestea sunt îndreptate către un obiect. Pentru a face distincţia între cele două, unii autori chiar au vorbit despre două tipuri de intenţionalitate; una originară (sau intrinsecă) şi alta derivată. Intenţionalitatea derivată este aceea care poate fi explicată în termenii altei intenţionalităţi. De exemplu, limbajul este considerat a avea o intenţionalitate derivată din intenţionalitatea intenţiilor şi a convenţiilor stabilite de către cei ce-l folosesc, adică din intenţionalitatea stărilor mentale. Astfel, s-ar rezolva şi problema criteriului lingvistic al

---

[1] Roderick M. Chisholm, „Intentional Inexistence", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, pp. 485-486.

Scanned with CamScanner

intenționalității, considerându-se că limbajul are o intenționalitate de ordin secund în spatele căreia trebuie căutată și identificată intenționalitatea originară a minții.

În ceea ce privește abordările naturalizante ale intenționalității, acestea au luat două forme: o variantă slabă și una tare. Potrivit variantei slabe a intenționalismului, printre stările mentale ce sunt considerate intenționale se regăsesc și unele de tipul qualia, care au proprietăți de nivel superior non-intenționale. Altfel spus, „natura intențională a anumitor stări conștiente nu epuizează caracterul lor conștient sau fenomenal; două experiențe pot împărți natura lor intențională și să difere în ceea ce privește caracterul lor fenomenal. Încă o cale de a exprima această viziune este: nu toate diferențele fenomenale sau conștiente din stările minții reprezintă o diferență intențională (sau reprezentațională)"[1]. Varianta slabă a intenționalismului a fost apărată de acele argumente (de tipul spectrelor inversate sau a pământului inversat) care urmăreau să demonstreze posibilitatea schimbării conținutului reprezentațional al experienței, în condițiile păstrării aceluiași conținut fenomenal, sau invers.

Varianta tare a intenționalismului s-a dezvoltat pe două direcții: reprezentaționismul și teoria percepției de nivel superior. Reprezentaționiștii, cum ar fi Michael Tye, susțin că toate stările fenomenale conștiente, adică toate percepțiile și experiențele mentale, au un conținut intențional. „Caracterul fenomenal [...] este unul și același cu un anumit tip de conținut intențional. Aceasta este cea mai puternică explicație a faptului

[1] Tim Crane, „The Intentional Structure of Consciousness", în Quentin Smith (ed.), *Consciousness: New Philosophycal Perspectives*, Claredon Press, Oxford, 2003, p. 45.

Scanned with CamScanner

că [...] toate experienţele şi sentimentele au un conţinut intenţional, a perechilor de diferenţe simţite şi a diferenţelor intenţionale, precum şi a fenomenului transparenţei"[1]. Teoria percepţiei de nivel superior consideră aspectul fenomenal al unei stări mentale ca fiind alcătuit dintr-un conţinut dat de experienţă şi de modalitatea intenţională în care ne este dată acea experienţă (văz, auz etc.).

Diferenţele în înţelegerea intenţionalităţii au plecat şi de la perspectivele diferite din care a fost abordată aceasta. În varianta computaţională, intenţionalitatea este analizată plecându-se de la caracterul reprezentaţional al minţii. Orice sistem cognitiv cu funcţii în reprezentarea lucrurilor exterioare şi care funcţionează după reguli formale este considerat intenţional. Jerry Fodor dezvoltă o astfel de concepţie în mai multe dintre lucrări sale, în care vorbeşte despre un „limbaj al gândirii" constituit dintr-un set de simboluri cu rol de reprezentare a fenomenelor, guvernat de un set de reguli (sintaxa) ce determină operaţiile efectuate de aceste reprezentări. „În acord cu formulările standard a crede că P, înseamnă a susţine o anumită relaţie cu un semn al cărui simbol înseamnă că P. (Este la modul general asumat că semnele simbolurilor în chestiune sunt obiecte neuronale, dar această asumpţie nu va fi importantă în prezenta discuţie). Acum simbolurile au conţinut intenţional şi indiciile lor sunt fizice în toate cazurile cunoscute"[2]. Operaţia de gândire este văzută ca fiind mişcarea acestor simboluri pe baza regulilor existente în diferite registre. În favoarea

---

[1] Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, 1995, p. 37.

[2] Jerry A. Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press, Cambridge, 1987, p. 18.

Scanned with CamScanner

existenței unui asemenea limbaj intern, Fodor aduce ca argument faptul că, pe de o parte, chiar și organismele ce sunt lipsite de un limbaj natural sunt capabile de acțiuni inteligente cu sens, datorită capacității interne de a manipula reprezentări. Pe de altă parte, pentru că învățarea unui limbaj natural se face prin ipoteze și testări care sunt operate într-un limbaj primar. În felul acesta, Fodor găsește ca sarcină a psihologiei cercetarea structurilor formale ale limbajului intern în vederea explicării comportamentului uman, lăsând la o parte cercetarea modalității în care reprezentările mentale sunt legate de obiectele externe. După unii autori, problema intenționalității este astfel parțial tratată, deoarece reprezentările mentale sunt văzute ca oferind informații despre anumite caracteristici ale lumii externe de care sunt legate cauzal, lăsând la o parte obiectele intenționale inexistente sau posibilitatea ca legătura dintre mental și exterior să fie greșită.

O altă modalitate de abordare a naturii intenționalității a fost formulată, de către John Searle, în cadrul teoriei „naturalismului biologic", care consideră că stările mentale sunt cauze, dar și efecte ale fenomenelor biologice. În această situație, dacă intenționalitatea este văzută drept o caracteristică a sistemelor biologice, atunci singura știință care poate să o explice este biologia și în nici un caz abordările computaționale ale minții. De altfel, Searle consideră că asemănarea minții cu inteligența artificială poate fi făcută până la un punct, adică până la luarea în discuție a intenționalității. Astfel, în timp ce mintea umană este înzestrată cu o intenționalitate intrinsecă, constitutivă, inteligența artificială are o intenționalitate derivată, rezultat al inputurilor introduse de programator.

Pentru a înțelege mai bine natura intenționalității, Searle pleacă de la asemănarea acesteia cu actele de vorbire,

Scanned with CamScanner

fără ca prin aceasta să se demonstreze caracterul lingvistic al intenționalității, în măsura în care limbajul este considerat a avea o intenționalitate derivată. O primă asemănare structurală între stările intenționale și actele de vorbire ar fi distincția operată la nivelul ambelor între tip și conținut propozițional. Așa cum fiecare act de vorbire are o anumită forță ilocuționară (exprimă un ordin, constatare, întrebare, etc.), prin care poate să exprime același conținut propozițional, la fel și stările intenționale exprimă același conținut propozițional în diferite moduri psihologice (cum ar fi speranța, frica, convingerile etc.). În al doilea rând, actele de vorbire și stările intenționale se aseamănă în ceea ce Searle numește „direcții de potrivire" (*directions of fit*). Astfel, despre convingeri putem spune că au o direcție de potrivire de la minte-la-lume și la fel ca asertiunile, putem spune despre ele că sunt adevărate sau false. Intențiile și dorințele au o direcție de potrivire de la lume-la-minte și la fel ca promisiunile și ordinele, despre ele spunem că au fost satisfăcute sau nu. Și mai există o ultimă categorie de acte intenționale în categoria cărora intră bucuria și tristețea, care la fel ca și mulțumirile și scuzele nu au nici o direcție de potrivire. În al treilea rând, fiecare act ilocuționar exprimă o anumită stare intențională, ce devine condiția acelui tip de act de vorbire. Astfel, afirmația exprimă o convingere, promisiunea exprimă o intenție, ordinele exprimă o dorință etc. Nu în ultimul rând, atât în cazul actelor de vorbire, cât și în cazul stărilor intenționale putem vorbi despre condiții de satisfacere (sau condiții de succes). O propoziție, la fel ca o convingere poate fi adevărată sau falsă; un ordin, la fel ca o dorință poate fi respectat sau nu etc. În fiecare caz, condițiile de satisfacere sunt determinate de adecvarea dintre conținutul propozițional și lume, date de direcția de potrivire.

Scanned with CamScanner

Din aceste patru asemănări se poate realiza un tablou al intenționalității, deoarece „fiecare stare intențională are un conținut reprezentativ într-un anume mod psihologic. Stările intenționale reprezintă obiecte și stări de lucruri în același sens în care actele de vorbire reprezintă obiecte și stări de lucruri (deși, repet, ele o fac cu diferite înțelesuri și într-un mod diferit) [...] Stările intenționale, cu un conținut propozițional și o direcție de potrivire, reprezintă variatele condiții de satisfacere, în același sens, în care actele de vorbire cu un conținut propozițional și o direcție de potrivire, reprezintă condițiile lor de satisfacere"[1]. Plecând de aici, Searle se va opune teoretizării unei intenționalități transcedente, situată dincolo de lumea naturală, el urmărind naturalizarea intenționa-lității, prin abordarea ei din perspectiva biologicului. „În vi-ziunea mea fenomenele mentale sunt fundamental biologice: ambele sunt cauzate de operații ale creierului și realizate în structurile cerebrale. Din această perspectivă conștiința și intenționalitatea sunt în aceeași măsură părți ale biologiei umane ca digestia sau circulația sângelui. Este un fapt obiectiv despre lume că există anumite sisteme, cu alte cuvinte, creierele, cu stări mentale subiective și este un fapt fizic despre asemenea sisteme că ele au caracteristici mentale. Soluția corectă la problema «minte – corp» se află nu în negarea realității fenomenale, ci în aprecierea corectă a naturii lor biologice"[2]. Transformarea intenționalității într-un fenomen biologic nu lămurește prea mult natura acesteia, ea rămânând în continuarea un mister pentru Searle.

---

[1] John Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, London, 1983, p. 11.
[2] *Ibidem*, p. IX.

Scanned with CamScanner

Dintr-o cu totul altă perspectivă este construită teoria lui Daniel Dennett, care afirmă că ori de câte ori caracterizăm un sistem în termeni de dorință sau convingeri, fie că acest sistem este natural sau artificial, adoptăm o atitudine intenţională. „Atitudinea intenţională este strategia de a interpreta comportamentul unei entităţi (persoană, animal, artefact, orice), tratând-o ca şi cum ar fi un agent raţional, care a determinat «alegerea acţiunii», luând în considerare convingerile şi dorinţele sale [...] Atitudinea intenţională este atitudinea sau perspectiva pe care o adoptăm în mod obişnuit unii faţă de alţii; prin urmare, a adopta o atitudine intenţională faţă de ceva pare a fi o deliberată *antropomorfizare* a acestui ceva"[1]. În felul acesta, Dennett subliniază valoarea explicativă a atitudinii intenţionale, în măsura în care el adoptă o poziţie instrumentalistă în care intenţionalitatea nu este o trăsătură neapărat reală a sistemelor, ci doar un cadru în care noi ne explicăm anumite comportamente şi obţinem anumite informaţii, ce altfel nu ar putea fi obţinute.

Pentru Dennett, există trei modalităţi de explicare a unui sistem: fizic, proiectiv şi intenţional. Atitudinea fizică se bazează în predicţii pe legile fizice: cunoscând organizarea fizică a lucrurilor şi legile ce guvernează aceste organisme, putem face aprecieri despre comportamentul oricărei entităţi materiale. Atitudinea proiectului presupune că un obiect sau o fiinţă vie se vor comporta în maniera în care au fost proiectate să funcţioneze; spre deosebirea de atitudinea fizică, prezicerile pe baza atitudinii proiectului „admit ceva în plus: şi anume, că o entitate *este* proiectată aşa cum cred eu că este şi va funcţiona în

[1] Daniel C. Dennett, *Tipuri mentale: o încercare de înţelegere a conştiinţei*, p. 37.

Scanned with CamScanner

conformitate cu proiectul său – adică nu va funcționa prost"[1]. Atitudinea intențională este considerată o subspecie a atitudinii proiectului, în măsura în care presupunem că sistemul ce vrea să-l explice se comportă ca un agent inteligent, înzestrat cu anumite dorințe și convingeri în virtutea cărora el va acționa. De aceea, explicarea sistemelor intenționale este mai riscantă, întrucât nu se bazează exclusiv pe legi stricte, ci „ea *funcționează* (când o face), fie că scopurile atribuite sunt adevărate sau naturale sau «cu adevărat apreciate» de așa-zisul agent, fie că nu"[2]. În acest fel, prin intermediul atitudinii intenționale sunt furnizate noi informații teoretice privind relația organismului respectiv cu mediul în care trăiește, datele pe care acesta le obține și acțiunile la care este predispus. De aceea, Dennett va propune ca știință specifică atitudinii intenționale etiologia cognitivă, care urmărește să identifice capacitățile cognitive ale unui sistem, ținând cont de mediul natural în care acesta trăiește.

Renunțând a mai considera conștiința ca o caracteristică exclusiv a ființei umane, filosofia minții dezvăluie complexitatea acestui fenomen ce trebuie abordat plecând de la dimensiunea fizică a lumii. Complexitatea conștiinței este demonstrată și de celelalte caracteristici ale sale. Astfel, John Searle amintește drept o caracteristică importantă a conștiinței și forma unificată în care ne sunt dați stimulii din mediu. Din acest motiv, stimulii nu sunt percepuți disparat, ci sunt integrați într-un complex de percepții pe care le interpretăm ca realitate. Unitatea conștiinței, arată Searle, ar avea două forme: una pe verticală, adică unitatea într-un singur câmp al conștiinței și una pe orizontală, ce presupune continuitatea gândurilor dată de

---

[1] *Ibidem*, pp. 59-40.
[2] *Ibidem*, p. 43.

Scanned with CamScanner

memoria de scurtă durată. Conştiinţa mai este caracterizată şi de faptul că se prezintă întotdeauna într-o formă structurată, ca în experienţele gestaltiştilor care demonstrează că de fiecare dată percepţia noastră grupează stimulii într-o structură coerentă. De asemenea, mai trebuie spus despre conştiinţă că se manifestă prin grade diferite de atenţie, în sensul că suntem axaţi pe ceva, iar restul stimulilor îi receptăm periferic cu o mai mică intensitate. În plus, „fiecare stare conştientă vine cu un simţ al proprii noastre locaţii în spaţiu şi timp, chiar dacă locaţia în sine nu este un obiect intenţional al conştiinţei noastre"[1]. În sfârşit, se mai poate adăuga că experienţa conştientă oferă grade diferite de familiaritate, prin asta înţelegându-se faptul că lucrurile percepute sunt însoţite de un sentiment de familiaritate, care poate fi agreabil sau neagreabil. Toate aceste caracteristici ale conştiinţei la care se mai pot adăuga şi altele, arată că fenomenul conştiinţei este unul complex, ce trebuie cercetat din punctul de vedere al mai multor discipline.

Teorii despre conştiinţă. Despre conştiinţă au fost formulate mai multe teorii în funcţie de domeniul de cercetare avut în vedere: astfel, din perspectivă ştiinţifică, conştiinţa a fost explicată în termeni neuronali sau computaţionali, din perspectivă metafizică sau ontologică, conştiinţa a fost explicată încercându-se să se răspundă la problema minte – corp şi nu în ultimul rând, filosofia minţii a formulat teorii specifice despre conştiinţă care au pus accent pe explicarea naturii şi a rolului ei.

---

[1] John Searle, *Mind, Language & Society: Doing Philosophy in the Real World*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1999, p. 78.

Scanned with CamScanner

Ted Honderich grupează pozițiile, de acum clasice, despre natura conștiinței în șase categorii. Astfel, în varianta materialistă (care include atât versiunea clasică a materialismului, așa cum a fost formulată în secolul al XIX-lea, cât și versiunea contemporană, ce face apel la suportul explicativ al mecanicii cuantice), conștiința este redusă la proprietățile electrochimice ale creierului. Într-o altă versiune, apropiată de cea materialistă, conștiinței îi este recunoscută originea neuronală, dar fără trimitere la proprietățile chimice și electrice ale creierului, analiza ei făcând obiectul unei științe ce nu a apărut încă. O variantă atenuată a materialismului a fost formulată în cadrul teoriei funcționaliste ce analizează mintea umană în termenii relației input-output, evenimentele conștiente reprezentând procese cerebrale aflate într-o strânsă relație unele cu altele. Funcționalismul a mai determinat o înțelegere a conștiinței în care „evenimentele conștiente sunt identificate nu cu evenimentele actuale cu care intră în relație, să spunem evenimentele electrochimice, ci cu oricare eveniment cu care poate avea relații"[1]. O altă perspectivă despre conștiință a fost oferită de către teoria identității minte – creier, ce consideră definitorii pentru evenimentele conștiente proprietățile lor neuronale. În sfârșit, ultima poziție despre conștiință este cea care o consideră ca având o natură imaterială, reprezentând o proprietate aparte a fiecărei persoane. La aceste concepții, care inițial au vizat explicarea în general a minții omenești, se mai pot adăuga unele de dată recentă pe care filosofia minții le-a elaborat concentrându-se pe înțelegerea fenomenului conștiinței fenomenale.

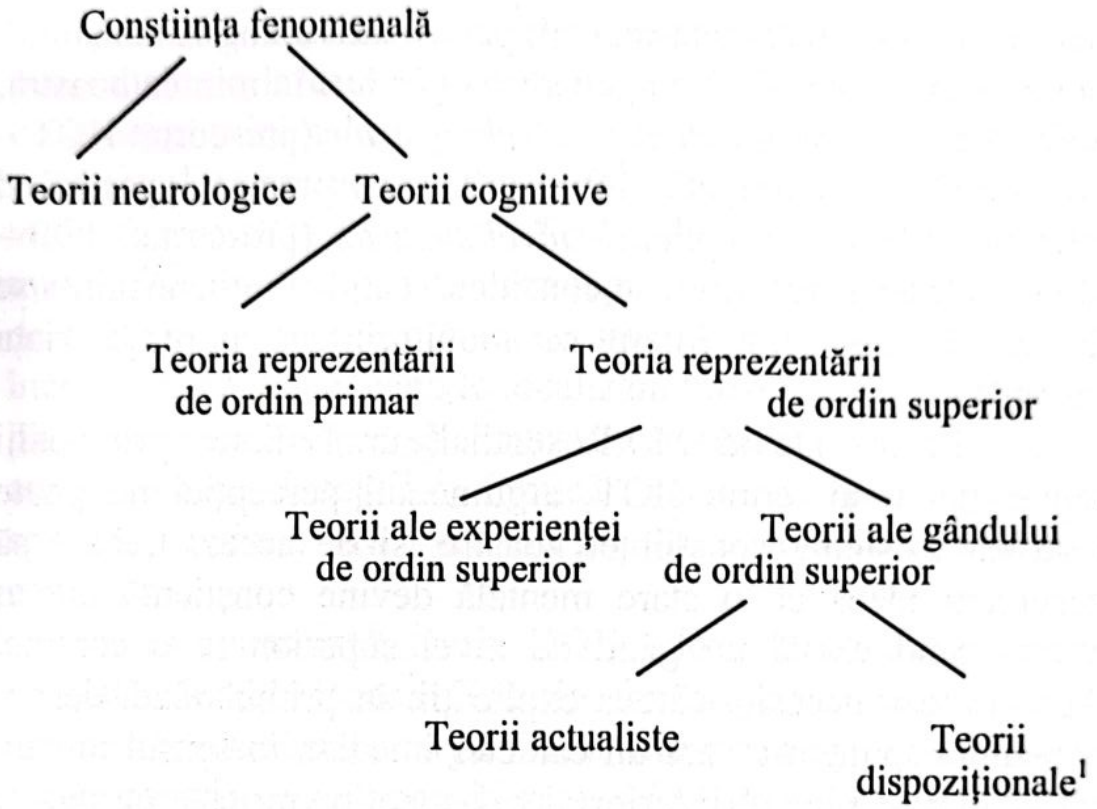
---

[1] Ted Honderich, „Perceptual, Reflective and Affective Consciousness as Existence?", în Anthony O'Hear (ed.), *Minds and Persons*, p. 4.

Scanned with CamScanner

Sintetizând aceste poziţii, Peter Carruthers arată că ele pot fi imaginate sub forma unei scheme descendente în care criteriul plasării lor este alegerea modului de explicare a conştiinţei fenomenale. Astfel, într-o primă fază avem de ales între tratarea conştiinţei din punct de vedere neurologic sau cognitiv, în care mai potrivită pare a fi explicaţia din urmă. Apoi, trebuie să alegem între înţelegerea conştiinţei în termeni pur reprezentaţionali sau în termenii reprezentării de ordin superior. Mergând mai departe pe cea de-a doua variantă, avem de ales între un model de conştiinţă bazat pe acţiunea unui simţ intern sau care se articulează pe existenţa unui gând superior. În sfârşit, plecând de la existenţa gândului superior distingem între teorii actualiste, ce reclamă prezenţa unui astfel de gând superior şi teorii dispoziţionale, ce sugerează doar disponibilitatea unui astfel de gând.

Scanned with CamScanner



Vom începe studierea teoriilor despre conștiință prin analiza *teoriilor reprezentării de ordin superior*, numite pe scurt și *teoriile nivelului superior* (Higher Order Theories) care susțin că o dorință, un gând, o percepție ajung la conștiință numai dacă devin obiectul intențional al unei stări mentale de nivel superior. Altfel spus, spunem despre percepția unui obiect prezent că este conștientă numai dacă sunt îndeplinite două condiții: această percepție este reală și există o stare de nivel superior ce are în conținut respectiva percepție; când nivelul meta-mental lipsește, atunci percepția obiectului este inconștientă. Discuțiile au apărut atunci când s-a pus problema

[1] Cf. Peter Carruthers, „Natural Theories of Consciousness", în *European Journal of Philosophy*, vol. 6, nr. 1/April, 1998, p. 205.

Scanned with CamScanner

naturii acestui nivel meta-mental; pentru unii ajung la conştiinţă numai stările mentale care generează gânduri în mintea noastră, aceasta este *teoria gândirii de nivel superior* (prescurtat HOT – Higher Order Thought). Într-o altă interpretare, aparţinând adepţilor *teoriei percepţiei de nivel superior* (prescurtat HOP – Higher Order Perception) se consideră, că, de fapt, conştiinţa se datorează unui simţ intern ce monitorizează întreaga viaţa mentală.

Pentru David M. Rosenthal, unul dintre principalii reprezentanţi ai teorie HOT, argumentul percepţiei nu poate justifica existenţa conştiinţei noastre, şi de aceea, trebuie să acceptăm ideea că o stare mentală devine conştientă numai atunci când există un gând de nivel superior ce o conţine. Această teză necesită câteva explicaţii: în primul rând, despre conştiinţă spunem că are un caracter imediat, în sensul în care relaţia dintre nivelul inferior şi cel superior nu este de natură inferenţială, ci directă, fără intervenţia nici unui proces observaţional intermediar. În al doilea rând, spunem despre conştiinţă că nu are un caracter intrinsec, ci unul relaţional, dat de legătura dintre cele două niveluri ale gândirii. Mai mult, gândurile de nivel superior trebuie să aibă un caracter afirmativ şi nu prezumtiv, în sensul că „ar trebui să fie mai degrabă gânduri ocurente, decât dispoziţii de a gândi că cineva este în starea ţintă”[1].La aceasta, se mai pot adăuga două caracteristici şi anume, faptul că aceste gânduri superioare nu sunt stări introspective (în sensul că o stare conştientă nu necesită o atenţie deliberată deosebită) şi au un caracter auto-referenţial

[1] David M. Rosenthal, „Explaining Consciousness”, în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 410.

Scanned with CamScanner

(adică stările mentale conștiente pot fi receptate numai de persoanele ce le experimentează). În felul acesta, se introduce un concept minimal de auto-referință, deoarece se consideră că și în cazul creaturilor cu capacități conceptuale limitate putem vorbi despre stări conștiente. Teoriei lui Rosenthal i s-au adus mai multe obiecții, printre care faptul că nu poate explica cum de suntem conștienți de anumite senzații, când de fapt ele sunt închipuite, ca atunci când le localizăm într-un organ amputat. În plus, ca nu reușește să lămurească gradul de conștiință al animalelor și al copiilor, întrucât susține că pe concepte se sprijină gândirea, fără a preciza gradul de dezvoltare al acestor concepte.

În consecință, teoria HOT a fost dezvoltată și în alte variante. Astfel, Rocco Genario formulează o teorie numită *perspectiva intrinsecă largă* (Wide Intrinsicality View), în care stările conștiente sunt considerate a fi un compus complex între un gând de nivel superior ce organizează un material senzorial. Aceste stări complexe vin și cu o componentă autoreferențială, ce face să analizăm conștiința ca o calitate intrinsecă a lor. Altfel spus, conștientizarea unei stări mentale determină modificări în interiorul ei și nu în relațiile ei exterioare.

Încercând să se desprindă de cadrul clasic al teoriei HOT, pe motiv că aceasta oferă un mod neplauzibil de înțelegere al conștiinței, Peter Carruthers formulează o teorie alternativă, ce se înscrie în rândul teoriilor dispoziționale ale conștiinței. Ideea de la care pleacă este că dacă pentru fiecare experiență trebuie să se genereze un gând de nivel superior, atunci sistemul nostru mental ar fi suprasolicitat. De aceea, Carruthers propune o teorie a disponibilității stărilor mentale superioare, în care „stările fenomenale conștiente constau în *conținuturi analoage intenționale*, stocate în depozitul

Scanned with CamScanner

memoriei de scurtă durată, cu un scop special, într-o asemenea manieră încât să fie disponibile unei varietăţi de fluxuri de sisteme conceptuale (incluzând sistemele variate pentru formarea convingerilor şi pentru raţiuni practice), în mod hotărâtor incluzând un sistem de «citire a minţii» sau «teorie a minţii» capabil de gânduri de nivel superior despre aceste conţinuturi"[1]. Altfel spus, pentru Carruthers o stare mentală este conştientă nu dacă este luată ca obiect al unui gând superior, ci doar dacă se află în *disponibilitatea* de a determina un astfel de gând, de a forma conţinutul lui.

Pentru a-şi argumenta teoria, Carruthers dezvoltă o teorie aparte a conţinutului mental conform căreia conţinutul unei stări mentale este determinat de modul în care este dispusă să se manifeste acea stare mentală. Această disponibilitate la acţiune este cunoscută la nivel cognitiv de către un sistem intern numit sistemul citirii-minţii în cadrul căruia poate apărea un gând superior. În acest fel, pe lângă conţinutul empiric al stării respective, ce se referă la aspecte ale lumii exterioare, va apărea şi un conţinut de nivel superior, ce aduce cu sine caracterul subiectiv al experienţei. Cu alte cuvinte, conţinutul perceptual al unei stări poate fi „este dulce", iar conţinutul de nivel superior ar fi „îmi pare dulce"; stările perceptuale devin conştiente numai când îmbracă un aspect experimental datorită conţinutului de nivel inferior. Modelul lui Carruthers a fost criticat pe motiv că nu explică de ce stări de un anumit tip uneori sunt uneori conştiente, iar alteori nu, şi pentru că a formulat o teorie a conţinutului perceptual cu caracter

[1] Peter Carruthers, „Consciousness: Explaining the Phenomena", în Denis M. Walsh (ed.), *Naturalism, Evolution and Mind*, Cambrige University Press, Cambridge, 2001, p. 70.

Scanned with CamScanner

internalist. Cu toate acestea, el are meritul de a îmbina într-o oarecare măsură teoria HOT cu teoria HOP, datorită accentului pus pe conținutul perceptual al stărilor mentale de nivel inferior.

Cea de-a doua versiune a teoriei reprezentării de ordin superior are ca punct de plecare concepția lui John Locke care postulează existența unui simț intern cu rol în perceperea operațiilor gândirii; acest simț intern este identificat de către Locke cu conștiința. Într-o manieră asemănătoare, filosofii contemporani David M. Armstrong și William Lycan vor argumenta că stările mentale ajung la conștiință în urma monitorizării proceselor mentale inferioare de către un simț intern ce produce reprezentări perceptuale de nivel superior. În felul acesta, teoria HOP împărtășește cu teoria HOT ideea că ceea ce face ca un gând să fie conștient este reprezentarea lui la nivel superior, dar această reprezentare este determinată de aparatul interior al vieții mentale care are un conținut perceptual (și nu conceptual). O astfel de abordare are anumite avantaje față de teoria HOT, precum urmează: din caracterul nemediat al actului de percepție se poate deduce mai simplu caracterul nemediat și direct al conștiinței; existența diferențelor calitative ale stărilor mentale poate fi mai ușor explicată prin intermediul percepției; formarea unui gând despre o stare mentală presupune conștientizarea acelei stări, măcar din punct de vedere perceptual; deoarece percepția are o cuprindere mai mare se poate înțelege mai bine abilitatea de a simți în detaliu stările conștiente; controlul exercitat asupra gândurilor conștiente poate fi înțeles plecându-se de la controlul voluntar exercitat în actul de percepție; eliminând conceptele din formarea conștiinței s-a putut explica existența conștiinței fenomenale și în cazul animalelor.

Scanned with CamScanner

Pentru că nu s-a găsit un organ care să genereze acest simț intern în urma căruia apare conștiința, modalitatea de apariție a stărilor mentale a născut dispute. Pentru Armstrong, simțul intern ar corespunde propriopercepției, adică percepției stărilor organelor noastre. El este, spune Armstrong, „o percepție ca și conștiința stărilor curente și activităților minții noastre. Activitățile curente vor include simțul perceperii: ce mai târziu este conștiința stărilor curente și ale activităților mediului și corpului nostru"[1]. La rândul său, Lycan descrie conștiința drept consecința mecanismelor atenției interne ce au ca principală funcție supravegherea și coordonarea evenimentelor psihice de nivel inferior.

Dar orice versiune a teoriei HOP are de înfruntat și câteva obiecții: astfel, pentru unii autori există o incompatibilitate între faptul că datele senzoriale sunt înzestrate cu proprietăți calitative, în timp ce stările mentale conștiente nu posedă astfel de proprietăți, deși ele sunt obținute prin percepție. Alte concepții au încercat să aducă argumente în favoarea faptului că acceptarea gândului de nivel superior poate explica caracterul imediat al conștiinței, fără să recurgem la percepție. De asemenea, un alt contra-argument împotriva teoriei HOP îl constituie caracterul transparent al percepției, adică faptul că atunci când vrem să analizăm calitățile asociate senzațiilor, trecem dincolo de acestea, oprindu-ne asupra obiectelor ce au determinat acele senzații. Nu în ultimul rând, teoria HOP, susțin unii autori, nu poate explica cazurile de percepții atribuite greșit sau de senzații false (ca atunci când resimțim durerea provocată de senzația de frig).

---

[1] David M. Armstrong, *The Nature of Mind*, p. 61.

Scanned with CamScanner

La modul general, se poate afirma că toate teoriile nivelului superior trebuie să răspundă unor provocări comune. Una dintre acestea vizează posibilitatea ca existența unui simplu gând sau a unei simple percepții să determine apariția conștiinței. În versiunea lui Fred Dretske această obiecție s-ar formula astfel: „Nu poți reprezenta un gând sau o experiență ca un gând sau o experiență, nu poți atinge metareprezentarea văzând, auzind, mirosind, sau gustând gândul sau experiența însăși. Toată această experiență (în orice modalitate) a unei experiențe date este o reprezentare a unei părți sau proces din creier. Nu va rezulta o reprezentare a experienței – ca parte sau ca proces din creier – ca o experiență"[1]. Cu alte cuvinte, fenomenul conștiinței nu poate fi explicat doar prin existența unui simplu gând sau a unei simple percepții, fără a lua în seamă caracterul intențional. În plus, reflectarea diferențelor calitative ale experienței în stările de ordin superior, indiferent că au un conținut perceptual sau unul conceptual, rămâne o problemă nesoluționată.

Toate aceste critici au determinat formularea unei alte teorii despre conștiință care să nu mai facă apel la existența unui nivel superior specific gândurilor conștiente. Ideea de la care se pleacă este că orice stare mentală are pe lângă latura ei fenomenală, dată de modul subiectiv în care o resimțim, și o latură reprezentațională, dată de caracterul ei intențional, adică de faptul că ea ne prezintă lucrurile așa cum apar ele în lume. *Teoria reprezentării de ordinul primar* (first-order representation), sau pe scurt *reprezentaționismul*, consideră că specificul stărilor conștiente este dat de conținutul lor reprezentațional ce epuizează conținutul fenomenal al

[1] Fred I. Dretske, *Naturalizing the Mind*, p. 108.

Scanned with CamScanner

experienței, astfel încât nu pot exista diferențe în conținutul reprezentațional fără să apară și diferențe în conținutul fenomenal. Conform acestei teorii, diferența dintre experiența pe care o resimțim când privim două culori constă în diferența dintre proprietățile reprezentate ale fiecăreia.

Principalul argument pe care îl are reprezentaționismul față de teoria HOT constă în acceptarea „transparenței" experienței perceptuale. Astfel, conform teoriei reprezentaționiste, dacă privim o roșie și încercăm să ne concentrăm asupra calității experienței culorii, nu facem altceva decât să ne îndreptăm atenția asupra culorii, așa cum este ea reprezentată de către lumea exterioară. În felul acesta, discuțiile despre existența qualia sunt evitate prin reducerea conținutului conștiinței fenomenale la conținutul său reprezentațional. În plus, reprezentaționismul are și unele avantaje față de teoria HOT: explicarea existenței conștiinței fenomenale la animale este facilitată de acceptarea unui aparat cognitiv ce nu mai presupune existența unui gând de nivel superior, ci doar a câtorva stări reprezentaționale ce au un conținut non-conceptual. De asemenea, reprezentaționismul explică mai bine evoluția conștiinței fenomenale de la organismele ce nu fac decât să răspundă stimulilor mediului, la organisme ce sunt înzestrate cu scheme de acțiune înnăscute sau învățate, determinate de informații cvasi-perceptuale, până la organisme ce procesează informațiile perceptuale în raționamente. Nu în ultimul rând, reprezentaționismul reușește să facă inteligibile unele dintre trăsăturile conștiinței fenomenale cum ar fi: inefabilitatea (faptul că experiențele noastre nu pot fi în totalitate descrise) sau caracterul intrinsec al experienței. În primul caz, inefabilitatea este considerată doar o chestiune de relație dintre concepte și conținutul reprezentațional ce se

Scanned with CamScanner

dorește a fi descris. În cel de-al doilea caz, vorbim despre proprietăți intrinseci a ceea ce experimentăm, numai ca și calități secundare ce reprezintă însușiri obiective ale lucrurilor sau fenomenelor.

Reprezentaționismul nu este însă un curent de gândire omogen, existând mai multe variante de articulare a acestuia. Într-o primă accepțiune se poate vorbi despre un reprezentaționism tare (Michael Tye, William Lycan) și unul slab (David Chalmers, Ned Block). Varianta tare identifică conținutul reprezentațional cu caracterul fenomenal al experienței. În felul acesta existența qualia este negată deoarece „calitățile de care suntem conștienți prin introspecție – *oricare* se vor dovedi a fi – nu sunt calități ale auzului, mirosului și gustului. Mai degrabă, sunt calități ale suprafețelor publice, sunete, mirosuri, gusturi și așa mai departe, dacă sunt calități a ceva. [...] Schimbă aceste calități – acelea de care putem fi direct conștienți prin introspecție – și în mod necesar caracterul fenomenal al experienței se schimbă. Iarăși, atunci, caracterul fenomenal este cel mai bine a fi luat ca o chestiune de conținut reprezentațional. Și iarăși, nu există calități fenomenale, conceptuale ca și calități ale experienței"[1].

Dacă în cazul obiectelor se poate vorbi despre reprezentări, nu același lucru, au obiectat unii autori, putem spune și despre senzațiile corporale, cum ar fi durerea sau mâncărimile ce au un caracter non-reprezentațional. Pentru Tye însă, senzațiile corporale reprezintă proprietăți perceptuale ale corpului uman, la fel ca și culoarea sau dimensiunea, ce reprezintă proprietățile perceptibile ale obiectelor din lumea

[1] Michael Tye, *Consciousness, Color and Content*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2000, p. 50.

Scanned with CamScanner

exterioară şi care nu trebuie explicate prin apelul la noţiunea de qualia. În felul acesta, Tye ajunge la o descriere a teoriei sale prin acronimul PANIC (Poised Abstract Nonconceptual Intentional Content): altfel spus, caracterul fenomenal al experienţei este predispus să aibă un impact asupra sistemului de convingeri/dorinţe (foamea determină dorinţa de a mânca), conţinutul său nu este format de nici un obiect particular, nu trebuie să corespundă unui concept bine delimitat din vocabularul nostru (de exemplu, nu avem concepte suficiente pentru a exprima toate nuanţele de roşu) şi are un caracter intenţional (în sensul că se manifestă asemenea unor atitudini propoziţionale).

Pe de cealaltă parte, varianta slabă a reprezentaţionismului susţine că între conţinutul fenomenal şi cel reprezentaţional există o relaţie de supervenienţă. Ned Block vorbeşte în acest caz despre concepţia realismului qualia cvasifuncţional. Acesta, pe de o parte, este de acord cu teza funcţionalistă conform căreia conţinutul intenţional al experienţei trebuie înţeles ca fiind funcţional (în sensul că o experienţă are conţinutul intenţional de a arăta roşu, dacă ea funcţionează în mod corect). Dar, pe de altă parte, neagă caracterul funcţional al conţinutului calitativ al experienţei. „Două experienţe pot diferi funcţional, având astfel conţinuturi intenţionale diferite, dar acelaşi conţinut calitativ. [...] Mai departe, două experienţe pot fi asemănătoare în funcţionare (şi astfel să aibă acelaşi conţinut intenţional), dar să aibă conţinuturi calitative diferite"[1]. În felul acesta, se introduce ideea

[1] Ned Block, „Inverted Earth", în James E. Tomberlin (ed.), *Action Theory and Philosophy of Mind*, Philosophical Perspectives, 4, Ridgeview Publ., Atascadero, Calif., 1990, p. 58.

Scanned with CamScanner

potrivit căreia conținutul calitativ este fixat în funcție de caracterul funcțional al experienței.

Într-o altă clasificare, varianta tare a reprezentaționismului cunoaște două forme: una reductivă, dacă se admite că este posibil să descriem în termeni fizici sau funcționali conținutul reprezentat al experienței, și una nereductivă, dacă o astfel de descriere nu este acceptată.

În sfârșit, reprezentaționismul mai poate fi clasificat și în funcție de tipul conținutului mental pe care-l susține. Reprezentaționismul externalist se bazează pe existența unui conținut mental extins, afirmând că „duplicații metafizici pot diferi în ceea ce privește conținuturile reprezentaționale relevante ale anumitor stări interne. În această concepție, duplicații cu istorie diferită pot diferi fenomenal"[1]. În timp ce reprezentaționismul internalist susține existența unui conținut mental restrâns, având drept consecință faptul că doi oameni identici, din punct de vedere fizic, trebuie să fie identici în ceea ce privește conținutul reprezentațional.

Chiar dacă trece dincolo de dificultățile teoriei HOT, negând caracterul conceptual al stărilor conștiente, cât și de dificultățile teoriei HOP, deoarece gândește experiența fenomenală în termeni de reprezentare, reprezentaționismul are de înfruntat și câteva contra-argumente: dificultatea explicării diferenței dintre experiența imaginară și cea reală, acceptarea consecințelor experimentului mental al qualia inversată (adică acceptarea diferențelor atât în reprezentări, cât și în qualia), admiterea qualia inconștiente etc.

---

[1] Michael Tye, *Consciousness and Persons: Unity and Identity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2003, p. 167.

Scanned with CamScanner

O altă teorie despre conştiinţă care împrumută atât din elementele teoriei nivelului superior, cât şi din cele ale reprezentaţionismului, dar care le depăşeşte prin adoptarea unei poziţii cognitiviste, în care accentul cade pe procesarea informaţiei, a fost formulată de Daniel Dennett. „Modelul multiplelor proiecte" (Multiple Drafts Model) a fost elaborat de Dennett în opoziţie cu clasica concepţie despre conştiinţă, aşa cum a fost formulată de René Descartes. Conform acestei concepţii clasice numite „teatrul cartezian", conştiinţa ar apărea într-un anumit loc din creier, în care procesele inconştiente s-ar transforma în experienţe conştiente. În felul acesta, conştiinţa se înfăţişează ca o mică naraţiune receptată din punctul de vedere al observatorului. Dennett va renunţa la această teorie despre viaţa mentală în favoarea unei imagini dinamice a conştiinţei, considerată ca un curent de informaţii şi nu ca un punct de vedere asupra propriei experienţe. Astfel, „potrivit modelului proiectelor multiple, toate varietăţile de percepţii – într-adevăr toate variantele de gândire sau activitate mentală – sunt realizate în creier prin procese paralele, pe mai multe piste de interpretare şi elaborare a inputurilor senzoriale. Informaţia ce intră în sistemul nervos este într-o continuă «revizie editorială»"[1]. În felul acesta, se renunţă la imaginea naraţiunii unice în măsura în care fiecare input senzorial cunoaşte mai multe interpretări. După ce aceste inputuri au fost analizate de părţile specializate ale creierului, ele devin disponibile în a determina anumite comportamente sau stări informaţionale interne. Consecinţele unei astfel de viziuni asupra conştiinţei ar fi că, pe de o parte, se renunţă la a se mai face apel la qualia în diferenţierea stărilor conştiente de cele inconştiente, iar pe de altă parte, nu se mai susţine ideea unui eu central în jurul căruia

[1] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, p. 111.

Scanned with CamScanner

gravitează întreaga viață psihică. Cu toate acestea, modelul proiectelor multiple a fost criticat de mai mulți autori pe motiv că nu reușește să ofere o explicare completă a conștiinței, fiind prea reductiv.

Nu în ultimul rând, o abordare aparte a conștiinței aparține acelor gânditori care au încercat să o explice plecând de la teoria cuantică. Apelul la teoria cuantică este justificat în mai multe moduri: astfel, liberul arbitru poate fi explicat mai bine acceptând indeterminismul mecanicii cuantice, decât rămânând în cadrele gândirii deterministe newtoniene. În plus, mecanica cuantică se recomandă a fi una dintre cele mai cuprinzătoare teorii ale materiei, ce s-ar putea aplica și în cazul substratului material al conștiinței, care este creierul. La aceste argumente mai trebuie adăugat și faptul că mecanica cuantică poate explica caracterul unitar al conștiinței, considerând stările mentale ca fiind o diversitate de manifestări ce împărtășesc aceeași funcție de undă și de aceea se comportă ca o singură entitate.

Un exemplu de teorie a conștiinței din perspectiva mecanicii cuantice este oferit de către Roger Penrose, care plecând de la constatarea caracterului non-algoritmic al gândirii umane, dar și de la caracterul limitat al fizicii contemporane, ce nu poate explica orice fenomen, găsește, pe urmele anestezistului Stuart Hameroff, că fenomenul conștiinței apare ca urmare a proceselor cuantice existente la nivelul microtubulelor, ce formează citoscheletul celulelor. „Am argumentat că locul cel mai probabil în care am putea observa efectele cuantice colective coerente este în microtubulele citoscheletului, mai degrabă decât în neuroni, și că fără o coerență cuantică, nu vom fi în stare să găsim un rol noii fizici OR, capabilă să ofere ingredientul non-computațional necesar pentru

Scanned with CamScanner

a vorbi despre fenomenul conştiinţei în termeni ştiinţifici"[1]. Conştiinţa apare în termenii mecanicii cuantice ca un proces de „auto-distrugere" a funcţiei de undă cuantice datorită unei reducţii obiective (OR). „În descrierea OR, conştiinţa apare dacă un sistem organizat cuantic este capabil să izoleze şi să susţină superpoziţii coerente până când pragul gravitaţiei cuantice pentru separarea spaţiu – timp este atins; şi atunci se auto-reduce (non-computabil)"[2]. În consecinţă, Penrose stabileşte ca sarcină a cercetărilor viitoare explicarea modului în care se produce reducţia stărilor cuantice în microtubule datorită apariţiei unui câmp gravitaţional.

Într-o altă variantă a abordării conştiinţei din perspectiva mecanicii cuantice, Henry Stapp arată că experienţa conştiinţei are corespondent fizic o reducere a stării cuantice, ce determină actualizarea unei scheme de activitate caracterizată prin intenţionalitate. În modelul imaginat de Stapp ajungerea unui gând la conştiinţă determină anumite schimbări fizice în creier ca urmare a activării unui model de activitate neuronal. Acest model de activitate reprezintă la nivelul creierului o parte a „corpului persoanei în mediul său", creierul fiind considerat ca reprezentând în fiecare din regiunile sale un aspect al organismului uman ce reacţionează atunci când primeşte stimuli. Răspunsul acestor modele de activităţi neuronale îl reprezintă constituirea unui tipar de acţiune pentru organism

---

[1] Roger Penrose, *Incertitudinile raţiunii: în căutarea unei teorii ştiinţifice a conştiinţei*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1999, p. 492.

[2] Stuart R. Hameroff, Roger Penrose, „Conscious Events as Orchestrated Space-Time Selections", în Jonathan Shear (ed.), *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, MIT Press, Cambridge, 1997, p. 178.

Scanned with CamScanner

care este răspândit în sistemul nervos, determinând mai departe răspunsuri motorii și neuronale. Conform modelului lui Stapp ar exista două tipuri de tipare ale acțiunii: atențiile și intențiile. Atențiile actualizează informațiile creierului adaptându-l la schimbările mediului înconjurător. Intențiile redau o proiecție a modului în care va evolua corpul în mediul său în viitor. Pentru a explica modul în care acest tipar de acțiune mobilizează întreg organismul, Stapp face apel la mecanica cuantică, pentru că, dacă nu ar apărea la nivelul creierului colapsuri cuantice, atunci creierul ar răspunde stimulilor exteriori printr-o stare ce ar conține o superpoziție de diferite „ramuri", fiecare dintre ele determinând un răspuns diferit la nivelul organismului. Însă existența colapsului funcției de undă poate explica cu succes cum se „selectează sau se alege una din alternativele coerent posibile ale planurilor de acțiune – anterior generate de pura funcționare mecanică a creierului – prin actualizarea modelului nivelului executiv al activității creierului, ce constituie una din alternativele posibile a tiparelor de acțiune"[1]. Astfel, Stapp introduce ideea colapsului funcției de undă ca un fenomen natural, impus de necesitatea coerenței acțiunilor unei persoane.

Au existat și teorii care au încercat să explice în termenii mecanicii cuantice și caracteristicile conștiinței, cum ar fi qualia. Astfel, Michael Lockwood definește qualia ca fiind „corelatul obiectiv al unui punct într-un anumit spațiu abstract n-dimensional – să-l numim *spațiu fenomenal* – dimensiuni cărora le corespunde spectrul n observabil al minții, care

[1] Henry P. Stapp, „The Hard Problem: A Quantum Approach", în Jonathan Shear (ed.), *Explaining Consciousness:The Hard Problem*, pp. 205-206.

Scanned with CamScanner

împreună constituie un set compatibil"[1]. În acest context, o nuanță poate fi identificată într-o pată de culoare, deoarece aceasta are un set de valori proprii, ce corespund spectrului minții observabil, și care include ca subset trei valori caracteristice (ce corespund coordonatelor într-un spațiu al culorilor tridimensional) ce reprezintă nuanța experimentată.

Abordările cuantice ale conștiinței rămân însă doar presupoziții, fiecare cu limitele sale, în încercarea de a oferi o înțelegere completă a fenomenului conștiinței.

Problema conștiinței. Ca și în cazul relației minte – corp, diversitatea teoriilor și inexistența unor puncte de vedere comune între concepțiile despre conștiință au condus la concluzia că și în această problemă există un vid explicativ (*explanatory gap*). Vidul explicativ se manifestă pretutindeni acolo unde fenomenele dintr-un domeniu nu pot fi explicate în ciuda tuturor eforturilor, de către legile sau fenomenele dintr-un alt domeniu. De aceea, pentru unii autori vidul explicativ este considerat și un argument împotriva materialismului, ce nu poate explica existența minții doar din punct de vedere fizic. În cazul conștiinței, vidul explicativ constă în faptul că din informațiile pe care le avem despre lumea fizică nu putem construi explicații satisfăcătoare despre stările mentale conștiente, dotate cu intenționalitate și subiectivitate. În acest fel, vidul explicativ separă lumea fizică de cea mentală nu numai la nivel epistemic, în sensul că există diferite modalități

[1] Michael Lockwood, „Consciousness and the Quantum World: Putting Qualia on the Map", în Quentin Smith (ed.), *Consciousness: New Philosophycal Perspectives*, p. 457.

Scanned with CamScanner

de cunoaștere a celor două, ci și la nivel ontologic, în sensul că între cele două există o diferență de natură.

În termenii lui Colin McGinn, asta ar însemna că putem spune despre conștiință că are o structură ascunsă, ce nu poate fi descoperită doar prin simpla introspecție. De fapt, concluzia lui McGinn este mai pesimistă decât atât, el adoptând o teorie noumenalistă despre conștiință, care susține că aceasta se află dincolo de capacitățile noastre cognitive de cunoaștere. „În mare vorbind, asta se întâmplă pentru că acele concepte ce sunt necesare trebuie într-un fel să depășească golul dintre materie și conștiință, dar conceptele noastre despre materie și conștiință sunt constrânse, respectiv de facultățile percepției și introspecției – și conceptele astfel constrânse nu vor fi capabile să explice legătura psihofizică"[1]. În consecință, cum nu avem la dispoziție alte facultăți de cunoaștere decât cele menționate, probleme precum conștiința sau relația minte – corp vor rămâne nerezolvate.

Problema nu pare a fi soluționată nici de descoperirea făcută de Francis Crick și Christoff Koch care au găsit formarea conștiinței în oscilațiile creierului situate între frecvențele 35-75 Mhz. Ei au tras această concluzie după ce au observat că aceste oscilații corespund cu anumite stări de conștiință din sistemul vizual sau olfactiv. În ciuda descoperirii acestui corelat fizic al conștiinței, problema de fond rămâne: cum este posibil ca aceste oscilații să dea naștere experienței subiectivității? Distanța dintre nivelul material și cel mental rămâne în continuare de nedepășit chiar dacă s-a găsit corespondența dintre acestea.

---

[1] Colin McGinn, *The Problem of Consciusness: Essays Towards a Resolution*, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 120-121.

Scanned with CamScanner

În consecință, conștiința rămâne o provocare atât pentru explicațiile neuroștiințelor, cât și ale filosofiei, din două motive. Pe de o parte, pentru că științele cognitive sau neuroștiințele nu au putut crea un model acceptabil pentru a explica procesele conștiinței. Aceasta ar fi problema „ușoară" a conștiinței ce cuprinde „abilitatea de a discrimina, categoriza și reacționa la stimuli din mediu; integrarea informației într-un sistem cognitiv; raportarea stărilor mentale; abilitatea sistemului de a accesa propriile stări mentale; concentrarea atenției; controlul deliberat al comportamentului; diferența dintre starea de veghe și vis"[1]. Pe de cealaltă parte, principala problemă legată de conștiință, sau problema „grea" după expresia lui Chalmers, este explicare aspectului subiectiv al experienței mentale. Aceasta este marea provocare la care filosofia minții încearcă să răspundă plecând de la experiențele științelor cognitive.

[1] David Chalmers, „Consciousness and Its Place in Nature", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 268.

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

Capitolul 3

Perspective în filosofia minții

Problema existenței altor minți. Toate teoriile discutate până acum au încercat să răspundă la întrebarea privind natura minții şi raportul ei cu procesele cerebrale. Asumpția generală a acestor teorii ar fi că mintea este o facultate a oricărei ființe vii, şi în consecință a tuturor ființelor umane, cu precizarea că în cazul acestora din urmă ea dobândeşte anumite caracteristici ce o fac accesibilă cunoaşterii. Au existat însă şi sceptici care s-au îndoit de această asumpție, întrebându-se: ce ne facem să credem că şi ceilalți din jurul nostru sunt înzestrați cu o viață mentală ca a noastră? Problema prezintă două aspecte: pe de o parte, se poate interoga certitudinea existenței aceloraşi experiențe mentale în cazul tuturor oamenilor. Altfel spus, cum putem şti că mirosul unei flori este acelaşi pentru toți oamenii sau cum putem şti că o culoare este receptată la fel de toți cei care o privesc? Pe de altă parte, problema existența altor minți se referă la identificarea unui criteriu pe baza căruia putem face diferența între un robot al cărui comportament este determinat de un program şi o ființă dotată cu viață mentală. În ambele cazuri ideea ar fi că accesul privilegiat pe care fiecare îl are asupra propriei minți nu poate garanta şi existența sau funcționarea identică a celorlalte minți.

Soluția clasică la problema existenței altor minți a fost dată sub forma argumentului prin analogie. Acesta a fost sistematizat de către John Stuart Mill, după ce înaintea sa Thomas Reid şi John Locke au inițiat dezbaterea. Astfel, Reid a fost primul care a subliniat existența unei probleme în ceea ce privește certitudinea existenței altor minți, încercând să depășească această dificultate prin postularea unei convingeri înnăscute, auto-evidente, în ceea ce privește existența minții în cazul celorlalți oameni. Inaugurând tradiția empiristă, Locke va oferi o primă versiune a argumentului prin analogie, susținând că de vreme ce am o cunoaştere directă a minții mele, înseamnă că pot înțelege şi mințile celorlalți, ce sunt „invizibile".

În mod explicit, Mill va construi argumentul analogiei în felul următor: dacă ceilalți oameni au un corp ca şi mine, care determină anumite senzații şi pentru că eu observ că ei dezvoltă aceleaşi comportamente ca şi al meu, rezultă că se poate trage concluzia că viața lor mentală este asemănătoare cu a mea. Altfel spus, „sunt conştient în sinea mea de o serie de fapte conectate ca o secvență uniformă în care începutul îl reprezintă modificările corpului meu, mijlocul îl constituie sentimentele, iar sfârşitul este comportamentul exterior. În cazul celorlalte ființe umane am evidența simțurilor mele pentru prima şi ultima legătură din serie, dar nu pentru legătura intermediară. Găsesc, cu toate acestea, că secvența dintre prima şi ultima legătură este la fel de regulată şi de constantă în aceste alte cazuri ca şi la mine. În cazul meu ştiu că prima legătură o produce pe ultima prin legătura intermediară şi nu poate fi produsă fără ea. Experiența, în consecință, mă obligă să concluzionez că ar trebui să fie o legătură intermediară"[1].

[1] John Stuart Mill, *Collected Works 9: An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions*

Scanned with CamScanner

Ideea va fi reluată în secolul al XX-lea de Bertrand Russell, pentru care din faptul că observ asemănarea cu comportamentul altor oameni, pot presupune că și cauzele acestui comportament sunt asemănătoare. În acest caz, existența celorlalte minți este demonstrată pe baza următorului postulat: „Dacă, ori de câte ori, putem observa că A sau B sunt prezenți sau absenți și găsim că fiecare caz al lui B are un A ca antecedent cauzal, atunci este probabil ca cei mai mulți B să aibă un A ca și antecedent cauzal, chiar și în cazul în care observatorul nu ne permite să știm dacă A este prezent sau nu"[1].

Critica argumentului analogiei s-a bazat pe faptul că aceasta reprezintă o inferență inductivă ce nu poate extinde cu certitudine concluzia cu privire la existența minții în propriul caz și la ceilalți oameni. Astfel, pe de o parte, s-a susținut că dacă un robot s-ar comporta la fel ca un om, atunci el ar fi confundat cu o ființă umană, iar pe de altă parte, s-a afirmat că dacă admitem că o persoană posedă viață mentală, asta nu înseamnă că stările mentale sunt identice cu ale noastre, și că nu există diferențe în ceea ce privește qualia.

O altă încercare de rezolvare a problemei existenței altor minți a fost făcută în cadrul behaviorismului, pentru care viața noastră mentală este redusă la comportamentul exterior. În consecință, negând orice activitate mentală interioară, behaviorismul afirmă că este suficient să analizăm comportamentul cuiva ca să ne dăm seama că acela posedă o minte. În măsura în care, ceea ce spune sau face un individ este expresia vieții

---

Discussed in his Writings, University of Toronto Press, Toronto, 1979, pp. 234-235.

[1] Bertrand Russell, „Analogy", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 669.

Scanned with CamScanner

mentale a acelei persoane, înseamnă că avem garanția că persoana respectivă este înzestrată cu o minte. Dar o astfel de abordare întâmpină câteva dificultăți: în primul rând, negându-se existența vieții mentale, și deci a qualia, nu se poate face distincția între oameni și roboți sau zombi (ființe lipsite de conștiință). În al doilea rând, nu toate actele noastre comportamentale sunt consecința directă a stărilor mentale: unele nu sunt decât reacții fiziologice, altele nu fac decât să disimuleze sau să exprime atipic stările mentale (ca atunci când plângem de bucurie).

Un alt mod de a demonstra existența celorlalte minți este recursul la limbaj, așa cum a fost făcut de Ludwig Wittgenstein. Acesta pleacă de la ideea că limbajul are un caracter public, adică cuvintele își dobândesc înțelesul prin interacțiune cu ceilalți și utilizarea lor în diferite jocuri de limbaj. Dacă cineva ar trăi izolat, fie nu și-ar putea dezvolta un limbaj intern, pentru că nu există nimeni care să-l dezvolte pe cel extern, fie dacă prin absurd ar reuși, el nu ar putea fi înțeles de nimeni, întrucât s-ar referi doar la trăirile sale private. Pentru că trăim alături de ceilalți noi suntem învățați încă de mici să ne exprimăm sentimentele prin anumite expresii sau cuvinte. Concret, acest proces s-ar desfășura cam în următoarea manieră: „Un copil s-a lovit, el țipă; iar acum adulții îi vorbesc și-l învață exclamații, și mai târziu, propoziții. Ei îl învață pe copil o nouă comportare pentru durere. [...] expresia verbală a durerii înlocuiește țipătul și nu îl descrie."[1] În acest fel, limbajul este văzut ca un construct public, care are capacitatea de a reflecta stările mentale ale ființelor umane și care poate garanta înzestrarea celorlalți cu minți ca ale noastre. Concepției lui

[1] Ludwig Wittgenstein, *Cercetări logice*, Humanitas, București, 2004, p. 211.

Scanned with CamScanner

Wittgenstein, însă, i s-a obiectat că pe de o parte, comportamentul verbal nu poate garanta existența unei stări mentale (durerea poate fi exprimată și diferit), iar pe de altă parte, că din caracterul public al limbajului nu putem demonstra în mod necesar prezența unor minți asemănătoare cu ale noastre și în cazul celorlalte persoane.

Mergând pe o altă linie de argumentație, Peter F. Strawson va ajunge la concluzia că nu este posibil să-mi atribui mie stări mentale, atâta vreme cât nu pot face acest lucru și în cazul celorlalți; auto-atribuirea stărilor mentale presupune recunoașterea acestora și în cazul altora. „Este o condiție necesară a atribuirii de către cineva a stărilor de conștiință, a experiențelor sieși, în maniera în care o face, ca acel cineva să le atribuie sau să fie pregătit să le atribuie altora care nu sunt el."[1] Strawson găsește însă că această atribuire se face ca urmare a comportamentului fizic manifestat de ceilalți, de unde apare iarăși dificultatea că anumite fapte comportamentale nu au legătură directă cu stările mentale. În ambele cazuri concluzia este aceeași: între atribuirea de stări mentale la persoana întâi și atribuirea de stări mentale la persoana a treia este o legătură logică necesară.

În sfârșit, o altă modalitate de a argumenta existența altor minți este apelul la *inferența celei mai bune explicații*: atribuirea vieții mentale celorlalte persoane se datorează faptului că aceasta este cea mai plauzibilă explicație pentru a justifica comportamentul ființelor umane. Câtă vreme prin acest argument sunt explicate acțiunile oamenilor, și nu există un altul mai bun, trebuie să-l acceptăm ca atare. Această concepție

---

[1] Peter F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1965, p. 99.

Scanned with CamScanner

se bazează pe următoarea asumpție despre explicație: „când avem comportamentul B şi ipotezele sau propunerile explicative P şi P' ar trebui să acceptăm P decât P' dacă P oferă cea mai bună dintre cele două explicații pentru B"[1].

George Graham enumeră şi câteva motive pentru care ar trebui să acceptăm existența altor minți ca fiind *cea mai bună explicație*: în primul rând, un astfel de argument trebuie acceptat pentru că acoperă toate aspectele legate de viața mentală a celorlalte persoane; în al doilea rând, atribuind minte şi celorlalte ființe nu ar mai trebui să explic şi de ce persoana mea este mai specială decât altele, adică de ce eu posed minte, şi ceilalți nu; în al treilea rând, ipoteza celei mai bune explicații se bazează pe asumpția general acceptată că mintea este cea care determină comportamentul; în al patrulea rând, eficacitatea ipotezei celei mai bune explicații este susținută şi de unele dintre teoriile psihologiei dezvoltării, care urmăresc să arate că în cazul copiilor mici comportamentul celorlalți nu poate fi înțeles decât prin atribuirea minții acestora.

Desigur şi ipoteza celei mai bune explicații se confruntă cu câteva obiecții: presupune mintea ca fiind rațională şi deci exclude ipoteza unei minți iraționale ce ar dezvolta un comportament inteligibil; asumpția că mintea determină comportamentul este acceptată la nivelul simțului comun, fără a fi demonstrată ca teorie științifică; de asemenea, se ridică întrebarea care este criteriul pe baza căruia stabilim că identitatea cu propria viață mentală este cea mai bună explicație. Rezultă, deci, că nu s-a putut da un răspuns clar la problema existenței altor minți, cea mai bună soluție fiind să acceptăm această idee datorită eficienței explicative pe care o are.

---

[1] George Graham, *Philosophy of Mind: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 55.

Scanned with CamScanner

Cauzalitatea mentală. Problema cauzalității mentale se referă la modalitatea în care mintea și corpul omenesc interacționează determinând reciproc unul asupra altuia anumite efecte. Problema nu este nouă, ea a fost preluată din filosofia tradițională, în care dualismul cartezian nu putea să explice cum două substanțe de naturi diferite pot comunica între ele. Chiar dacă filosofia contemporană nu mai acceptă ideea că mintea ar fi o substanță diferită de corp, ci pleacă de la ideea că aceasta trebuie explicată plecându-se de la substratul ei material, dificultatea cauzalității mentale rămâne încă o problemă. Pentru a arăta acest lucru s-a făcut distincția între mai multe tipuri de relații cauzale: de la mental la fizic (ca atunci când o convingere, o dorință sau o intenție determină o acțiune), de la mental la mental (când o convingere, o dorință sau o intenție determină o altă convingere, dorință sau intenție) și de la fizic la mental (când o senzație corporală determină o convingere, o dorință sau o intenție). Oricare dintre acestea ar fi luate în discuție, chestiuni precum eficacitatea cauzală sau relevanța cauzală a proceselor mentale asupra evenimentelor fizice sau invers, nu au fost soluționate într-un mod satisfăcător.

Mai mult, importanța soluționării cauzalității mentale nu rezidă doar din faptul că astfel se rezolvă și problema raportului dintre minte și corp, ci și pentru că astfel se încearcă și elucidarea unor aspecte legate de om ca agent, adică drept ființă capabilă de a propune și a îndeplini anumite acțiuni. Donald Davidson exprimă această poziție când afirmă că motivele reprezintă cauzele unei acțiuni. În momentul în care oferim un motiv pentru o acțiune, recurgem la o raționalizare, ce pre-supune sugerarea unei atitudini favorabile față de acțiunea respectivă și convingerea persoanei că acțiunea va avea efectul dorit. Altfel spus, „R este un motiv primar pentru un

Scanned with CamScanner

agent de a îndeplini acţiunea A, cu descrierea *d*, doar dacă R conţine o pro-atitudine a agentului faţă de acţiune, cu o anumită proprietate, şi convingerea agentului că A, cu descrierea A, are acea proprietate"[1]. În consecinţă, problema cauzalităţii mentale este deosebit de importantă deoarece numai aşa putem explica cum un agent acţionează în virtutea unor motive, adică cum convingerile, emoţiile, dorinţele, intenţiile, determină anumite acţiuni sau anumite modificări corporale.

Una dintre principalele probleme legate de cauzalitatea mentală în perioada contemporană, a fost observarea faptului că stările mentale nu pot instanţia legi stricte, aşa cum ar cere-o relaţia de cauzalitate. Donald Davidson încearcă să depăşească această dificultate în cadrul teoriei monismului anomal, în care afirmă că există unele evenimente ce pot fi descrise, atât din punct de vedere fizic, cât şi psihic. Dar, pentru ca două evenimente să fie considerate legate cauzal trebuie să existe o lege care să enunţe acest lucru. Dacă în cazul fenomenelor fizice putem vorbi despre existenţa unor legi care să le descrie (aşa cum sunt legile naturale), în cazul fenomenelor mentale astfel de legi stricte nu există. În plus, chiar dacă admitem că entităţile mentale se identifică cu cele fizice, nu acelaşi lucru putem spune despre conceptele mentale ce nu pot fi reduse la concepte fizice, iar astfel existenţa legilor psiho-fizice este pusă la îndoială. Cu toate acestea, prin susţinerea în sens slab a identităţii dintre minte şi creier, adică prin acceptarea ideii că fiecare fenomen mental particular are un corelat fizic particular, Davidson încearcă să explice cum există totuşi o legătură între evenimentele fizice şi cele mentale.

---

[1] Donald Davidson, *Essays on Actions and Events (Action, Reasons and Causes)*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 5.

Scanned with CamScanner

Unii autori au contestat această concluzie, arătând că teoria lui Davidson nu poate să explice cum fenomenele mentale influențează mediul fizic numai pentru că acesta din urmă posedă o însușire mentală. Mai mult, pentru că fenomenele mentale nu instanțiază legi, ci numai cele fizice au această capacitate, înseamnă că numai evenimentele fizice acționează ca și cauze, nu și invers. Cu alte cuvinte, teoria lui Davidson a fost suspectată că este o formă de epifenomenalism, ce ar susține că numai fizicul acționează asupra mentalului, mentalului neacordându-se nici o eficacitate cauzală. Răspunsul lui Davidson se bazează pe ideea că „a vorbi despre un eveniment ce cauzează ceva ca mentalul, sau în virtutea proprietăților sale mentale, sau ca fiind descris într-un fel sau altul"[1] este lipsit de sens. O relație cauzală are loc între două sau mai multe evenimente și nu între proprietățile acestor evenimente. Chiar dacă toate fenomenele comportă descrieri fizice, ceea ce demonstrează faptul că fac parte din lumea fizică, asta nu înseamnă că numai proprietățile lor fizice pot juca rol de cauze. Concluzia ar fi că proprietățile evenimentelor nu sunt relevante pentru eficacitatea lor cauzală.

Au existat și alte soluții prin care s-a încercat rezolvarea problemei existenței legilor psihocauzale. Astfel, Jerry Fodor argumentează ideea că ar trebui să renunțăm la conceptul de legi stricte, pentru a susține relevanța cauzală a unui fenomen. Recursul la legi non-stricte (*ceteris paribus*), cum ar fi cele enunțate în psihologia populară, este suficient pentru a explica modul în care se petrece interacțiunea cauzală dintre mental și fizic. Prin legi non-stricte se desemnează acele regularități care

---

[1] Donald Davidson, „Thinking Causes", în John Heil (ed.), *Mental Causation*, Clarendon, Oxford, 1993, p. 12.

Scanned with CamScanner

repetate conduc la ideea de cauzalitate, adică pentru care „ocurența unui eveniment este nomologic suficientă pentru ocurența altuia"[1]. Împotriva unei astfel de concepții s-a obiectat că proprietățile mentale nu pot fi surprinse în legi de nici un tip, sau chiar dacă pot instanția legi, asta nu demonstrează că ele sunt relevante cauzal pentru ceea ce se petrece cu ființa umană (ceea ce în continuare va fi numită problema excluderii).

În sfârșit, o altă soluție privind posibilitatea legilor psihofizice o reprezintă acceptarea contrafactualilor. Și în acest caz, se neagă necesitatea legilor stricte pentru a demonstra eficacitatea cauzală a mentalului, acestea fiind înlocuite, nu cu legi non-stricte, ci cu considerații contrafactuale despre proprietățile mentale. Ideea de bază în acest caz ar fi că există o relație de cauzalitate între două evenimente *a* și *b*, dacă în momentul în care *a* nu apare, atunci nu apare nici *b*. Această idee, aplicată la nivel de proprietăți, putem spune că proprietatea M, a evenimentului *a* este relevantă cauzal pentru proprietatea P, a evenimentului *b*, dacă: *a* cauzează *b*; *a* are M, iar *b* are P; dacă *a* nu are M, atunci *b* nu are P; M și P sunt logic și metafizic independente.

Pentru unii autori, însă, contrafactualii nu rezolvă problema cauzalității mentale. „Pentru că adevărul contrafactualilor psihologici [...] va cere legi ce vor fi capabile de a deriva consecințele fizice din antecedentele lor psihologice (sau vice versa) și este dificil să vedem cum o lege poate servi acestui scop, decât doar dacă este o lege psihofizică, o lege ce pune în legătură mentalul cu fenomenele fizice"[2]. În plus,

---

[1] Jerry Fodor, „Making Mind Matter More", în *Philosophical Topics*, Vol 17, Nr.1, 1989, p. 65.

[2] Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder, 1996, p. 141.

Scanned with CamScanner

contrafactualii nu pot legitima dependența dintre două evenimente ca și legătură de cauzalitate, pentru că două evenimente pot apărea simultan (de exemplu, fumul și topirea cerii), fără ca unul să fie cauza celuilalt (în cazul nostru, cauza ambelor este focul). Și nu în ultimul rând, contrafactualii nu pot nici ei răspunde la problema excluderii ce va fi analizată în cele ce urmează.

Problema excluderii reprezintă o altă problemă specifică filosofiei contemporane legată de cauzalitatea mentală. Aceasta a apărut mai întâi ca o consecință a teoriilor fizicaliste, care se sprijineau pe principiul conform căruia domeniul fizic este închis din punct de vedere cauzal. Asta înseamnă că un proces fizic nu poate determina decât un proces fizic. „Dacă x este un fenomen fizic, iar y este cauza sau efectul lui x, atunci y, de asemenea trebuie să fie un eveniment fizic. O altă cale (întrucâtva slabă) de a pune problema este aceasta: dacă un eveniment fizic are o cauză la timpul t, atunci are o cauză la t?"[1]. Unii filosofi au considerat acest principiu ca fiind prea restrictiv, așa că au susținut că există și fenomene fizice ce posedă proprietăți mentale ireductibile. O astfel de concepție este avansată de către funcționalism pentru care stările fizice și cele mentale nu coincid, dar primele sunt cele ce le determină pe celelalte: pentru că ne aflăm într-o anumită stare fizică cu anumite însușiri cauzale, ne aflăm și într-o anumită stare mentală. Astfel, funcționaliștii formulează „teoria multiplei realizări" conform căreia o stare mentală poate fi realizată printr-o multitudine de stări fizice. Problema este că, potrivit acestui model explicativ, starea mentală apare ca un intermediar, fără relevanță cauzală, între un proces neurologic (ce reprezintă cauza) și schimbarea de comportament (ce reprezintă efectul). Altfel spus, recursul la eficiența cauzală a stărilor

[1] *Ibidem*, p. 147.

Scanned with CamScanner

mentale devine inutil atâta vreme cât putem explica acţiunile unui om doar prin apelul la stările lui cerebrale. De asemenea, este greu de susţinut că toate schimbările comportamentale au o cauză dublă: una mentală, plus corelatul lor neuronal.

S-a încercat ca problema excluderii să fie rezolvată prin mai multe abordări. Una dintre acestea vizează reducerea stărilor mentale la stări fizice, fie ca în varianta tare a teoriei identităţii minte – creier (care însă nu mai răspunde la cerinţa multiplei realizări), fie ca în teoriile în care stările mentale erau reduse la o disjuncţie de realizări fizice sau la un singur proces fizic ce aparţine unei clase (care au fost acuzate că sunt prea înguste pentru a explica instanţierea legilor).

O altă variantă de rezolvare a problemei excluderii vizează conceptul de supervenienţă. Jaegwon Kim explică funcţionarea cauzalităţii mentale prin apelul la teza corelaţiei psihofizice: pentru fiecare eveniment psihologic M, există un eveniment fizic P, în aşa fel încât M apare într-un organism, numai dacă apare şi P. În acest caz, care trimite la ideea de supervenienţă, P este nomologic necesar pentru M. Problema excluderii este rezolvată de Kim prin apelul la un exemplu de cauzalitate de la mental la mental în care o proprietate mentală M determină o altă proprietate mentală M1. Pentru ca această proprietate mentală M1 să apară trebuie ca mai întâi să apară substratul ei fizic, adică P1. Astfel, apare problema dacă M1 are drept cauză pe M sau pe P1. Răspunsul ar fi că M1 este instanţiată de M prin determinarea instanţierii lui P1, potrivit principiului: „Pentru a cauza o proprietate supervenientă pentru a fi instanţiată, trebuie să cauzezi una din proprietăţile de bază pentru a fi instanţiate”[1]. Dar M are ca şi cauză proprietatea P, ceea ce înseamnă că iarăşi ajungem la dilema: P1, de fapt, de

[1] Jaegwon Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton, 2005, p. 20.

Scanned with CamScanner

cine este instanțiată: de M sau de P? Pentru ca problema excluderii să fie rezolvată trebuie să admitem că P este cauza lui P1, iar proprietățile M și M1 sunt superveniente. Asta înseamnă că între M și M1 sau P1 nu există o relație accidentală, ci una riguroasă, determinată de legătura dintre P și P1. Fără ca prin aceasta să se înțeleagă că există o relație de cauzalitate, ca în cazul în care vorbim despre două simptoame ce decurg din aceeași boală.

Într-o altă concepție ce face apel la ideea de supervenientă, Stephen Yablo găsește că între stările mentale și cele fizice există o relație de determinare, în care primele sunt determinatul, ce supervin cu necesitate celor de-al doilea, care sunt determinantul. „În mod necesar, ceva are o proprietate mentală dacă și numai dacă are o determinație fizică a acelei proprietăți mentale"[1]. Între cele două nu există însă o relație de concurență în ceea ce privește determinarea cauzală a unei acțiuni, căci determinatul nu poate să fie mai puternic decât determinantul său, și astfel problema excluderii nu se impune. Cu toate acestea, așa cum au arătat unii autori, determinantul poate cauza reacții diferite în funcție de determinații ce-i instanțiază, ceea ce ridică problema dacă nu cumva determinații exclud cauzal determinantul.

Într-o altă încercare de soluționare a problemei excluderii se pleacă de la ideea că eficiența cauzală este o însușire a oricărei proprietăți. Doar că unele proprietăți au o putere cauzală mai mare decât altele și în consecință acestea din urmă sunt subsumate primelor. „Uneori puterile condiționale acordate de o proprietate vor fi un subset adecvat pentru acelea acordate de altele. Aceasta este adevărat când una dintre proprietăți este

---

[1] Stephen Yablo, „Mental Causation," în *The Philosophical Review*, vol. 101, nr. 2, Aprilie, 1992, p. 256.

Scanned with CamScanner

determinantă, iar cealaltă determinată"[1]. În acest fel, relaţia minte – corp este redusă la o problemă gen parte – întreg, în care problema competiţiei nu se mai pune şi deci nici a excluderii. Unii autori însă, au obiectat că faptul de a fi parte dintr-o forţă cauzală nu înseamnă că acea parte participă la forţa cauzală a întregului.

În sfârşit, o altă perspectivă este oferită de către Fred Dretske, care urmăreşte să demonstreze că explicaţiile mentale şi cele fizice sunt diferite şi implică relaţii cauzale diferite, adică „explicaţiile psihologice furnizează cauze structurale ale comportamentului, în timp ce explicaţiile biologice furnizează cauze motivaţionale ale comportamentului"[2]. Diferenţa dintre cauza motivaţională şi cea structurală este explicată de Dretske prin apelul la exemplul unei tastaturi la care scriem un text, presiunea degetelor pe taste determină scrierea textului – aceasta este cauza motivaţională. Cauza structurală este determinată de mecanismul tastaturii (conexiuni electrice şi programe) care face posibilă ca atunci când apăsăm o tastă pe ecran să apară o literă. Cauza structurală face posibilă cauza motivaţională oferind mijlocul prin care ea se realizează. Acest model cauzal, ce implică două niveluri, este valabil şi în cazul omului, unde stările mentale reprezintă cauze structurale ale comportamentului, în timp ce stările fizice reprezintă cauze motivaţionale ale comportamentului (în felul acesta este respectat principiul potrivit căruia cauze diferite determină efecte diferite). Şi

---

[1] Sidney Shoemaker, „Realization and Mental Causation", în Carl Gillett (ed.), *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 78.

[2] Fred Dretske, „Mental Events as Structuring Causes of Behavior", în John Heil (ed.), *Mental Causation*, p. 121.

Scanned with CamScanner

această teorie a fost criticată pe motiv că nu putem ști dacă într-adevăr stările mentale au un rol cauzal în structura proceselor cauzale ale creierului sau dacă ele au rolul cauzal cu care noi le înzestrăm. Oricum ar fi, problema excluderii rămâne încă o sursă de interogații pentru filosofia contemporană.

Chiar dacă ridică multe semne de întrebare, problema cauzalității mentale, prin încercările sale de rezolvare, are și contribuții importante în domeniul filosofiei. În primul rând, prin deschiderea către alte probleme ce aparțin metafizicii, precum contrafactualii, cauzalitatea, conceptul de lege, problema proprietăților, oferă noi perspective asupra acestora. În al doilea rând, se constituie într-un contra-argument la adresa fizicalismului, determinând regândirea acestuia în principiile sale fundamentale. Aici este vorba, bineînțeles, de principiul închiderii domeniului fizic la care, susțin unii, ar trebui să renunțăm, pentru a putea accepta ideea cauzalității mentale care are o putere explicativă mult mai mare. Nu în ultimul rând, problema cauzalității mentale ne face să ne ridicăm întrebări cu privire la consecințele anumitor doctrine, cum ar fi epifenomenalismul sau teoria identității, determinând îmbunătățiri ale acestora. Din toate acestea rezultă că problema cauzalității mentale determină un răspuns care să cuprindă elemente din mai multe domenii ale cunoașterii, nu doar în filosofia minții.

Conținutul mental. Conținutul unei stări mentale constă în acel aspect al lumii ce este reflectat de o starea mentală (ce poate fi un obiect, o proprietate sau o relație) și care poate fi evaluat din punctul de vedere al valorii de adevăr. Dificultatea apare atunci când punem problema modului în care a fost format acest conținut, adică dacă el depinde doar de

Scanned with CamScanner

relația cu exteriorul sau este condiționat de caracteristicile interne ale subiectului cunoscător. Astfel, s-a vorbit despre existența a două tipuri de conținuturi: unul extins (sau contextual), determinat nu atât de trăsăturile individuale ale unei persoane, cât de mediul în care trăiește o asemenea persoană, și altul restrâns (local sau individualist), rezultatul supervenienței caracteristicilor interne ale unui subiect (ce sunt independente de mediul exterior). Altfel spus, „conținutul unei stări mentale a unui subiect este restrâns, dacă este determinat de proprietățile intrinseci ale subiectului: adică, când orice posibil duplicat intern al subiectului are o stare mentală corespondentă cu același conținut. Conținutul stării mentale a unui subiect este extins dacă depinde în parte de proprietățile extrinseci ale subiectului: adică, când există un posibil duplicat intern al subiectului cu stări mentale corespondente ce le lipsește conținutul”[1].

Controversa privind existența celor două tipuri de conținut trebuie corelată cu disputa, ce își are originea în epistemologie, dintre externalism și internalism. Din punct de vedere epistemologic, externaliștii susțin că adevărul este o chestiune ce ține de relația dintre convingeri și lume sau starea de fapt ce le corespunde. În filosofia minții, acest lucru s-ar traduce prin faptul că o stare mentală din punctul de vedere al conținutului depinde de lumea exterioară a subiectului. Consecința acestei teze este că se pot admite doi oameni identici din punct de vedere fizic și mental, dar care să aibă stări psihologice diferite, datorită faptului că trăiesc în realități diferite. Pe de altă parte,

[1] David Chalmers, „The Nature of Narrow Content”, în Ernest Sosa (ed.), *The Philosophy of Mind [Papers Delivered at the 14th SOFIA Conference, Held in Veracruz, Mexico, in December 2001]*, Blackwell, Boston, 2003, p. 46.

Scanned with CamScanner

epistemologii internaliști argumentează în favoarea ideii că o convingere este justificată pe baza unor principii evidente desprinse din reflecția asupra stărilor interioare ale persoanei respective. Pentru filosofia minții, acest lucru înseamnă că doar factorii interni ai unei persoane sunt determinanți pentru conținutul mental al subiectului respectiv, și în consecință, dacă doi oameni sunt identici din toate punctele de vedere, atunci ei vor avea aceleași stări mentale. Din descrierile acestor concepții rezultă că teoria conținutului extins este susținută de externalism, în timp ce teoria conținutului restrâns este fundamentată de internalism.

În filosofia minții, concepția externalistă a fost teoretizată de către Hilary Putnam care a expus-o făcând apel la experimentul mental numit Pământul Geamăn. Conform experimentului imaginat de Putnam ar exista două planete Pământ, identice în toate aspectele de la ființe și până la lucruri. Cu o singură deosebire, și anume lichidul pe care noi îl numim apă și are structura chimică H2O, pe Pământul Geamăn are o altă compoziție, să-i spunem, XYZ. În rest, toate calitățile sunt identice, este un lichid incolor, are același gust, potolește setea, se găsește în mări și oceane, formează conținutul ploii etc. În această situație, un locuitor al pământului nostru Oscar1 și corespondentul său de pe Pământul Geamăn Oscar2, care sunt identici „moleculă cu moleculă" și nu cunosc nimic despre componența chimică a lichidelor numite de ei apă se vor referi la această substanță ca având același înțeles, deși în realitatea desemnează două lucruri diferite. Concluzia ar fi că, „extensiunea termenului «apă» (și de fapt «înțelesul» său în utilizarea intuitiv preanalitică a termenului) *nu* este o funcție a stării psihologice a subiectului prin el însuși"[1]. Demonstrația lui

[1] Hilary Putnam, „The Meaning of «Meaning»", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 595.

Scanned with CamScanner

Putnam ce se referă la înţelesul termenilor poate fi extinsă şi la nivelul conţinutul mental, pentru că dacă spunem că cei doi gemeni au convingerea că lacurile sunt pline cu apă, ne găsim în situaţia de a avea exprimări şi stări psihologice asemănătoare, dar cu înţelesuri sau conţinuturi diferite. În felul acesta, Putnam confirmă faptul că diferenţele în ceea ce priveşte conţinutul stărilor mentale corespund diferenţelor de mediu în care trăiesc subiecţii, şi deci conţinutul nu este un rezultat al supervenienţei stărilor interne.

Ideea a fost reluată şi de Tyler Bunge, care se va referi de data aceasta nu la întreaga realitate înconjurătoare, ci doar la mediul social în care trăieşte individul. Pentru aceasta el imaginează o persoană, care pentru că o doare coapsa se duce la doctor afirmând că are artrită, deoarece acea persoană ştie (în mod fals) că artrita înseamnă inflamaţia oaselor. Doctorul însă îl corectează spunându-i că artrita se face numai la încheieturi şi astfel convingerea persoanei respective se schimbă. În continuare, este imaginată o situaţie contrafactuală în care aceeaşi persoană, referindu-se la aceeaşi afecţiune, declară că suferă de artrită, de data aceasta în mod corect, deoarece artrita însemnă în comunitatea lingvistică a persoanei o inflamare a oaselor. Din cele două situaţii se poate trage următoarea concluzie: „conţinutul mental al pacientului diferă, în timp ce întreaga sa istorie, fizică şi mental non-intenţională, considerată izolat de contextul lui social, rămâne aceeaşi. [...] Diferenţele din conţinuturile lui mentale sunt atribuite diferenţelor din mediul său social"[1]. În felul acesta, pe de o parte se argumentează iarăşi că stările mentale depind în conţinut şi de

[1] Tyler Burge, „Individualism and the Mental", în John Heil (ed.), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, p. 434.

Scanned with CamScanner

legăturile exterioare, de data aceasta cu mediul social, iar pe altă parte, se infirmă teza potrivit căreia conținutul mental ar apărea ca urmare a supervenienței stărilor interne ale unei persoane, deoarece această supervenienţă ar trebui în acest caz să fie aplicată şi practicilor lingvistice ale comunităţii, ceea ce este absurd.

În opoziţie cu externaliştii, internaliştii din filosofia minţii îşi propun să demonstreze că stările mentale comportă pe lângă un conţinut extins şi unul restrâns. Gabriel Segal, de exemplu, încearcă să demonstreze existenţa conţinutului îngust făcând apel la acele concepte ce nu au un corespondent în realitate, cum ar fi termenii: fantomă sau flogiston. Acestea sunt folosite de către unii oameni în raţionamente care le determină acţiunile. Asta înseamnă că eficienţa cauzală a conceptelor în ceea ce priveşte comportamentul nostru nu este dată de corespondentul lor extern, ci de încrederea pe care o manifestă faţă de ele. În concluzie, „teza că tipurile naturale de concepte sunt dependente de lume este falsă. Pentru că putem lua orice concept C ce este considerat a fi dependent de lume şi să demonstrăm că C are acelaşi conţinut cognitiv care l-a avea dacă ar pierde orice extensiune"[1]. În ceea ce priveşte experimentele mentale prezentate de Putnam şi Burge, Segal consideră că acestea nu demonstrează existenţa conţinutului extins al stărilor mentale, ci doar faptul că este posibil ca două persoane să folosească termeni asemănători pentru două concepte diferite, fără să-şi dea seama de aceasta.

În general, s-a considerat că existenţa conţinutului extins este mai uşor de surprins fiind în acord cu concepţia

[1] Gabriel Segal, *A Slim Book about Narrow Content*, MIT Press, Cambridge, 2000, p. 48.

Scanned with CamScanner

populară despre stările mentale, în timp ce conținutul restrâns este mai greu de sesizat, necesitând construcții teoretice speciale. O astfel de teorie dezvoltă Jerry Fodor, ce pleacă de la ideea conform căreia „conținuturile sunt ca și funcții ale gândurilor pentru condițiile de adevăr: dându-se un conținut al gândirii, voi ști condițiile în care gândul va fi adevărat”[1]. Altfel spus, există un conținut independent de orice relații externe (conținutul restrâns), care în funcție de context este invalidat sau nu (conținutul extins). Existența conținutului restrâns este demonstrată de Fodor plecând de la problema cauzalității mentale. Astfel, dacă admitem că stările mentale sunt cele care determină comportamentul, atunci această sarcină nu poate fi îndeplinită de conținutul extins, care se referă la relațiile cu exteriorul și nu pune accent pe caracteristicile interne ale individului. În plus, cauzalitatea mentală este o chestiune ce ține de caracteristicile intrinseci ale subiectului și ea nu trebuie evaluată în funcție de contextul în care trăiește persoana. Rezultă că eficiența cauzală a conținutului mental este dată de conținutul restrâns, ceea ce conduce la formularea concepției individualismului metodologic conform căreia „stările psihologice sunt individualizate în funcție de puterile lor cauzale”[2]. Iar în acest fel, Fodor acceptă că relația dintre procesele fizice și stările mentale este de supervenineță, în sensul că stările neurologice, atunci când apar în contexte asemănătoare determină aceleași procese mentale. Aplicată la experimentul expus de Putnam, această idee arată că gemenii chiar dacă trăiesc în contexte diferite, ce determină condiții de testare ale

[1] Jerry Fodor A., *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press, Cambridge, 1987, p. 47.
[2] *Ibidem*, p. 42.

Scanned with CamScanner

adevărului diferite, din punct de vedere intențional, ei se aseamănă, chiar și în ceea ce privește termenul „apă".

Saul Kripke imaginează și el un experiment mental în care chiar dacă nu vorbește explicit despre conținutul restrâns, se poate deduce necesitatea existenței acestuia. Astfel, Pierre își formează două convingeri: prima este că „Londres este frumoasă", iar cea de-a doua este că „Londra nu este frumoasă", fără să-și de-a seama că „Londres" și „Londra" desemnează același obiect. Evaluate din perspectiva conținutului lor extins, cele două afirmații par contradictorii. Cu toate acestea, trebuie ținut cont și de faptul că „Pierre, atâta vreme cât este inconștient că orașele pe care le numește «Londra» și «Londres» sunt unul și același, nu este în poziția de a realiza doar prin intermediul logicii, că cel puțin una din convingeri este falsă. Lui îi lipsesc informațiile, nu agerimea logică"[1]. Rezultă de aici că putem spune că cele două afirmații diferă în ceea ce privește conținutul larg, dar se aseamănă în ceea ce privește conținutul îngust.

Această idee va fi subliniată și de autorii ce demonstrează existența conținutului restrâns prin apelul la rolul conceptual jucat de acesta în viața noastră mentală. Brian Loar face astfel diferența între un conținut lingvistic, ce exprimă atitudinile propoziționale în aserțiuni lingvistice și conținutul psihologic, ce se referă la conținutul intențional al stărilor mentale, cuprinzând „orice convingere individuală sau alte atitudini propoziționale în sensul comun al explicațiilor psihologice"[2].

---

[1] Saul Kripke, „A Puzzle about Belief", în Avisay Margalit (ed.), *Meaning an Use: Papers Presented at the 2. Jerusalem Philosophical Encounter April 1976*, Reidel, Dordrecht, 1979, p. 257.

[2] Brian Loar, „Social Content and Psychologycal Content", în Robert H. Grimm (ed.), *Contents of Thought: Proceedings of the 25th*

Scanned with CamScanner

Între cele două nu există însă o legătură, conținutul psihologic nefiind surprins de cel lingvistic. Acest fapt este demonstrat de experimentul mental a lui Paul, o persoană care crede că artrita este o boală a încheieturilor, dar și că mai există o boală numită în franceză „arthrite" care-i afectează coapsa și gleznele. În felul acesta, Paul crede că are două probleme pe care va încerca să le rezolve distinct și care vor avea deci un rol conceptual diferit în viața sa mentală. Introducând ideea de conținut restrâns, Loar va contesta teza lui Burge conform căreia două convingeri pot diferi ca rol conceptual și totuși să aibă același conținut.

O altă variantă este prezentată de Ned Block, care vorbește despre o semantică bazată pe existența a două componente ale conținutului mental: unul aflat în mintea noastră (conținutul sau rolul conceptual) și celălalt ce redă relațiile dintre reprezentările mentale și referințele în plan real ale acestor reprezentări (conținutul extern). Rolul conceptual este definit ca o „chestiune de rol cauzal al expresiilor în raționare și deliberare și în general, a modului în care expresiile se combină și interacționează cu alte expresii, la fel cum mediază între inputurile senzoriale și outputurile comportamentale. O componentă crucială a rolului conceptual a unei propoziții este modul în care participă la inferențele inductive și deductive. Rolul conceptual al unui cuvânt constă în contribuția la rolul unei propoziții"[1]. Asta înseamnă că gemenii din

---

Oberlin Colloquium in Philosophy, University of Arizona Press, Tucson, 1988, p. 99.

[1] Ned Block, „Advertisment for a Semantics for Psychology", în Stephen P. Stich, *Mental Representation: A Reader*, Blackwell, Oxford, 1994, p. 93.

Scanned with CamScanner

experimentul mental al lui Putnam posedă același rol conceptual în privința termenului „apă", chiar dacă, datorită contextului diferit, atribuie acestui rol conceptual substanțe diferite. Prin aceasta, Block vrea să arate că rolul conceptual este cel ce deține puterea cauzală în sistemul cognitiv, determinând comportamentul nostru, dar și că acest rol conceptual este cel ce determină o funcție plecând de la contextul unei afirmații pe baza referinței și a valorii de adevăr. Când doi oameni spun „eu am făcut ceva" ambii împărtășesc semantic un aspect al lumii comun, dar care în funcție de context instanțiază un individ sau altul.

Despre existența ambelor conținuturi vorbește și David Chalmers, care distinge între un conținut subjonctiv (o varietate de conținut extins) și un conținut epistemic (o varietate de conținut restrâns). Conținutul epistemic, arată el, are următoarele caracteristici „(1) este determinat de starea internă a unui sistem cognitiv; (2) este în sine un fel de conținut condițional-adevărat; (3) reflectă relațiile raționale dintre gânduri"[1]. Despre cele două tipuri de conținuturi vorbim în cazul intensiunii unui termen, în care intensiunea epistemică surprinde dependența extensiunii de modul în care lumea actuală se dovedește a fi, iar intensiunea subjonctivă arată dependența extensiunii de stările contrafactuale ale lumii. Întorcându-ne la experimentul mental al lui Putnam cu Pământul Geamăn, distincția făcută până acum s-ar traduce astfel: intensiunea epistemică a termenului apă arată că, dacă accept că lumea actuală este ca lumea de pe Pământul Geamăn (iar lichidele din ocean au fost întotdeauna XYZ), atunci accept

[1] David Chalmers, „The Components of Content", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 609.

Scanned with CamScanner

că apa este XYZ; intensiunea subjonctivă a aceluiaşi termen vorbeşte despre apă ca H2O atât pe Pământul Normal, cât şi pe cel Geamăn. „Putem spune că intensiunea epistemică a *apei* surprinde o substanţă cu anumite caracteristici (de exemplu, un lichid limpede ce poate fi băut) în orice lume dată, în timp ce intensiunea subjonctivă a *apei* vorbeşte despre H2O în orice lume posibilă. Aici intensiunea epistemică este legată de modul în care subiectul gândeşte apa, iar intensiunea subjonctivă este legată de natura fundamentală a apei"[1]. La fel şi în cazul experimentului mental propus de Saul Kripke, din punctul de vedere al intensiunii subjonctive există o contradicţie între afirmaţia lui Pierre cum că „Londres este frumoasă" şi „Londra este frumoasă", în timp ce din punctul de vedere al intensiunii epistemice, cele două afirmaţii pot fi compatibile întrucât se referă la scenarii sau lumi posibile diferite (respectiv una în care Londres este un oraş frumos, iar Londra este un alt oraş ce este urât). Identificarea conţinutului epistemic cu conţinutul îngust se justifică deoarece acesta se defineşte în termenii proprietăţilor relaţionale ale gândurilor ce sunt intern determinate. Acest lucru este demonstrat prin faptul că dacă un subiect are un gând justificabil *a priori*, atunci şi duplicatul său metafizic îl posedă, ceea ce înseamnă că necesitatea epistemică a gândului respectiv este dată de starea internă a persoanei (cu precizarea că orice scenariu actualizat pentru un subiect este automat valabil şi în cazul duplicatului său). Concluzia ar fi că putem vorbi despre conţinut îngust atâta vreme cât acesta este determinat de stările interne ale subiectului.

Disputa dintre adepţii celor două teorii nu s-a limitat numai la a sublinia importanţa unuia dintre cele două tipuri de

[1] *Ibidem*, p. 609.

Scanned with CamScanner

conținuturi, ci a vizat și infirmarea puterii explicative a concepției adverse. Astfel, internaliștii reproșează externaliștilor că nu pot explica rolul cauzal al gândurilor cu conținut extins, deoarece comportamentul fizic ar trebui determinat de caracteristicile intrinseci individului, care sunt independente de mediul în care acesta trăiește. Replica externaliștilor va consta în a demonstra că putem vorbi despre eficiență cauzală și în termeni relaționali, care să nu implice relația de superveniență și care să demonstreze necesitatea conexiunii. „Puterea de a se camufla a unui organism și abilitatea de a evita detectarea nu supervin proprietăților intrinseci, ci depind în aceeași măsură de proprietățile vizuale ale mediului și de puterile perceptuale discriminatorii ale prădătorului din acel mediu [...]. Aspectele contextuale relevante la care apelăm în individualizarea puterilor cauzale largi ale proprietăților mentale nu sunt accidentale, ci implică o solidă adaptare între mental și structurile cauzale ale mediului"[1].

Externalismul a mai fost contestat și pentru că nu poate armoniza existența conținutului extins cu teoria accesului privilegiat la propriile gânduri. Conform acesteia, noi avem o relație directă cu propriile stări mentale, care ne permite să le cunoaștem fără alte investigații empirice. Dar dacă susținem că acestea sunt determinate în conținut din exterior, înseamnă că avem nevoie de aceste investigații empirice ceea ce înseamnă că nu putem vorbi despre o relație privilegiată cu stările noastre mentale. Ideea este susținută de Brian Loar, care afirmă că atunci când avem un gând, cel ce îl posedă știe conținutul

[1] Rober van Gulick, „Outing the Mind – A Teleopragmatic Perspective", în Richard Schantz (ed.), *The Extenalist Chalenge*, de Gruyter, Berlin, 2004, p. 27.

Scanned with CamScanner

acestuia şi la ce se referă el. Ca atunci când spunem „Freud a trăit la Viena" ştim că este vorba despre o persoană, un oraş şi faptul că persoana respectivă a trăit în acel oraş. Dar această relaţie privilegiată pe care se presupune că o avem cu propriile gânduri nu implică şi existenţa unei relaţii referenţiale externe. Adică, faptul că am un gând despre Freud nu implică şi că am o relaţie cauzal istorică cu acest personaj.

Într-o manieră mai clară, Paul Boghossian expune problema externalistă a cunoaşterii privilegiate a propriilor gânduri făcând apel la fenomenul de „înlocuire treptată". Astfel, reluând cadrul experimentului lui Putnam, el imaginează cum Oscar se mută pe Pământul Geamăn, şi încetul cu încetul conţinutul extins al termenului de „apă" se schimbă din H2O în XYZ, conform principiului externalist că „dacă o persoană rămâne într-o situaţie pe o perioadă lungă, persoana îşi va însuşi conceptele adecvate acelei situaţii"[1]. Însă, el nu va fi conştient de aceasta, ceea ce demonstrează faptul că relaţia privilegiată pe care o avem cu propriile gânduri, adică accesul introspectiv la ele, nu funcţionează în cazul conţinutului extins. Dintr-o altă perspectivă, Boghossian va argumenta aceeaşi idee urmărind consecinţele externalismului în privinţa cunoştinţelor ce sunt obţinute fără cercetări empirice, pe scurt cunoştinţele *a priori*. În acest caz, ideea ar fi că dacă externalismul este adevărat, atunci din cunoaşterea privilegiată a propriilor gândurilor, putem deduce *a priori* existenţa obiectelor corespondente în realitate. „În particular, prietenul nostru Oscar va fi capabil să spună non-empiric că termenul «apă» exprimă un concept, şi în particular exprimă conceptul apă. Reunind aceste informaţii el se află în poziţia de a concluziona, a priori, că apa ar fi trebuit

[1] Paul A. Boghossian, „Content and Self-Knowledge", în *Philosophical Topics*, Vol 17, Nr.1, 1989, p. 13.

Scanned with CamScanner

să existe la un anumit timp. Și asta, suntem cu toții de acord, nu este ceva ce ar fi capabil să facă"[1].

Externaliștii nu au fost însă de acord cu aceste obiecții. Astfel, Robert Stalnaker îl critică pe Loar încercând să arate că relația de auto-referențialitate a anumitor gânduri implică de fapt conexiunea cu exteriorul. Conform acestei teorii, conținutul unui gând nu ne este cunoscut prin introspecție, ci datorită relațiilor pe care acesta le întreține cu mediul înconjurător. Astfel, cineva cunoaște conținutul termenului „apă" pentru că poate distinge lumea actuală, în care vorbim despre apă, de o lume alternativă, în care se referă la un alt lichid, cum ar fi benzina. În concluzie, nu avem nevoie de conținutul restrâns pentru a explica accesul privilegiat la conținutul propriilor gânduri, în măsura în care „mediul extern în care-mi gândesc gândurile este același mediu ca acela în care reflectez asupra propriilor gânduri"[2].

O altă încercare de a rezolva problema accesului privilegiat la propriile gânduri îi aparține lui Tyler Burge. Auto-referința în acest caz trebuie văzută ca fiind alcătuită dintr-un gând de nivel primar, al cărui conținut „este fixat de condițiile mediului non-individual"[3], și un gând de nivel secund, cu caracter reflexiv, al cărui conținut este dat de gândul de nivel primar. În felul acesta, conținutul îngust este fixat de

---

[1] Paul A. Boghossian, „What the Externalist Know a Priori", în Crispin Wright (ed.), *Knowing our own Minds*, Clarendon, Oxford, 1998, p. 283.

[2] Robert Stalnaker, „Narrow Content", în Curtis Anthony Anderson (ed.), *Propositional Attitudes: The Role of Content in Logic, Language and Mind*, CSLI, Standford, 1990, p. 144.

[3] Tyler Burge „Individualism and Self-Knowledge", în John Heil (ed.), *Philosophy of Mind:A Guide and Anthology*, p. 581.

Scanned with CamScanner

conținutul extins, care este condiționat din afară, ceea ce înseamnă că externalismul este compatibil cu teoria accesului privilegiat.

În sfârșit, un alt răspuns de pe poziția externalismului vine să lămurească problema acestuia cu cunoștințele *a priori*. Teza de la care se pleacă în acest caz este că „dacă x este un concept atomic, un concept de tip natural, atunci este metafizic imposibil să-l posezi decât dacă nu s-a interacționat cauzal cu instanțe ale lui x"[1]. Această teză trebuie interpretată în sensul că putem ști fără alte cercetări empirice dacă avem conceptul de apă, chiar și dacă acest concept este un concept atomic; dar asta nu înseamnă și că acest concept trebuie să corespundă unui obiect natural ce presupune anumite caracteristici constituente. În felul acesta, argumentul lui Boghossian împotriva externalismului este infirmat, deoarece s-a luat în seamă această variantă, adică pentru că „poziția compatibilistă nu a fost redusă la absurd".

Controversa dintre internalism și externalism este departe de a se fi terminat, prin aducerea în prim plan a noi teme de reflecție cum ar fi cea a cunoașterii privilegiate, sau cea a cauzalității mentale sau a posibilității unei semantici interne, ea antrenând astfel concepte din domenii diferite cum ar fi metafizica, filosofia limbajului, științele cognitive etc.

Identitatea personală. Considerată de unii o chestiune conexă filosofiei minții, problema identității personale a apărut în filosofia modernă și a fost dezbătută pe larg în cadrul

[1] B. McLaughlin & M. Tye, „Externalism, Twin Earth, Self-Knowledge", în Crispin Wright (ed.), *Knowing our Own Minds*, p. 295.

Scanned with CamScanner

filosofiei analitice contemporane, pe măsură ce credința în existența unui suflet care supraviețuiește după moarte, și care spre deosebire de corpul omenesc nu suferă nici o transformare de-a lungul vieții, a început să fie pusă la îndoială. În acest context, identitatea personală nu se referă la descoperirea unui set de caracteristici ce determină unicitatea fiecărui individ în parte, ci se referă la persistența în timp a aceleași ființe umane. Persistența nu trebuie interpretată însă în sens tare, ca identitate calitativă, în care un lucru este identic cu altul, dacă cele două coincid în toate caracteristicile și proprietățile lor intrinseci. Mai degrabă, persistența trebuie înțeleasă în termenii identității numerice, cantitative, în care un lucru este identic cu altul dacă vorbim ca despre un singur lucru și nu ca despre două. Aceasta este identitatea în sens filosofic, ca opusă identității din primul caz utilizată în special de psihologi, ce se supune legii lui Leibniz „cunoscută de altfel și ca legea *indiscernabilității identicilor* adică, dacă x = y, atunci orice este adevărat pentru x este adevărat și pentru y, și invers"[1].

De asemenea, persistența în cazul identității personale trebuie înțeleasă și din perspectiva diferenței dintre identitatea sincronică și cea diacronică: unde identitatea sincronică desemnează identitatea numerică raportată la un anumit moment din timp, iar identitatea diacronică se referă la identitatea numerică în momente diferite de timp. În acest caz, trebuie făcută precizarea că legea lui Leibniz nu este compatibilă cu identitatea diacronică, ce se aplică în cazul identității personale, deoarece o persoană de la un anumit moment poate avea caracteristici diferite (înălțime, greutate, culoarea părului etc.),

[1] James Baillie, *Problems in Personal Identity*, Paragon House, New York, 1993, p. 5.

Scanned with CamScanner

decât aceeaşi persoană la un alt moment din viaţă. Concluzia ar fi că persistenţa în timp şi implicit problema identităţii personale nu se referă la faptul că o persoană la momentul T1 are exact aceleaşi proprietăţi cu o persoană la momentul T2, ci această problemă apare atunci când trebuie să numim care este acel criteriu ce ne face să spunem că persoana x de la momentul T1 este aceeaşi cu persoana x de la momentul T2, în ciuda schimbărilor apărute între aceste momente.

Un alt aspect important ce trebuie lămurit înainte de a analiza soluţiile la problema identităţii personale este înţelegerea termenului de „persoană". La modul general, prin persoană se înţelege fiinţa umană ca entitate publică, aşa cum este receptată şi înţeleasă de ceilalţi, fără a se face apel la gândurile şi trăirile interioare ale acesteia. „Conceptul de persoană reprezintă o înţelegere a indivizilor ca fiinţe intenţionale ce au drepturi garantate şi obligaţii, care posedă caracteristici psihologice, sunt capabile de reflecţie şi voliţie de ordin secund, şi aşa mai departe. Pentru că aceste proprietăţi sunt atribuite individului de alţii, şi ocazional negate de alţii, înţelegerea indivizilor ca persoane este o înţelegere publică. Individul este o persoană atâta timp cât ceilalţi îl receptează prin acest mod de înţelegere"[1]. Dincolo de această perspectivă generală asupra persoanei au existat şi filosofi care au încercat să găsească care sunt acele caracteristici ce fac o fiinţă să fie considerată o persoană. Astfel, în tradiţia empiristă reprezentată de John Locke ce pune accent pe experienţa imediată, caracteristica principală a persoanei este dată de conştiinţă prin care putem reflecta asupra experienţelor noastre. Persoana apare, aşadar, ca fiind „o fiinţă raţională care gândeşte, fiind

[1] Catherine MacCall, *Concepts of Person: An Analysis of Concepts of Person, Self and Human Being*, Avebury, Aldershot, 1990, p. 178.

Scanned with CamScanner

înzestrată cu raţiune şi reflecţie şi care se poate considera pe sine ca fiind ea însăşi, ca fiind acelaşi lucru care gândeşte în momente diferite şi în locuri diferite; acestea sunt făcute numai cu ajutorul acelei conştiinţe care este inseparabilă de gândire şi care mi se pare că este esenţială pentru ea, deoarece este cu neputinţă pentru ca să perceapă fără a percepe că percepe"[1]. În felul acesta, Locke face un pas înaintea celor de până la el renunţând în a mai considera substanţa imaterială, sufletul, ca fiind esenţială pentru om, prin aducerea în prim plan a unei caracteristici legate mai degrabă de psihicul omului.

Dintr-o altă perspectivă, Peter Strawson defineşte persoana ca fiind un particular de bază în schema noastră conceptuală, ce face posibilă explicarea unor „particulari privaţi", cum sunt stările mentale. De asemenea, o altă trăsătură importantă a conceptului de persoană este faptul că „atât predicatele ce atribuie stări de conştiinţă, cât şi predicatele ce atribuie caracteristici corporale, o situaţie fizică etc. sunt în mod egal aplicabile unui individual singular de un asemenea tip"[2]. Dintre acestea însă, specifice persoanei sunt acele predicate ale „acţiunii", care indică prezenţa unei intenţii în subiect.

O viziune aparte asupra conceptului de persoană este oferită şi de Daniel Dennett care urmăreşte să găsească trăsăturile pe baza cărora putem identifica o persoană. În acest sens, el enumeră şase astfel de caracteristici: capacitatea de a avea raţiune, de a putea atribui predicate intenţionale (ca la Strawson), de a adopta o anumită atitudine faţă de cineva

---

[1] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* (vol. I), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 317.

[2] Peter F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1965, p. 102.

Scanned with CamScanner

considerat o persoană, de a avea o atitudine de reciprocitate față de cineva care ne consideră o persoană (adică de a fi sisteme intenționale de ordin secund, definite prin faptul că „atribuie nu doar simple credințe, dorințe și alte intenții, ci credințe, dorințe și alte intenții *despre* credințe, dorințe și alte intenții"[1]), de a comunica verbal și de a avea conștiință morală sau a fi subiect moral. În felul acesta, Dennett reunește mai multe teorii despre persoană, luând în considerare atât dimensiunea intențională a ființei umane, ca centru al acțiunilor, cât și dimensiunea morală, ca ființă dotată cu liber arbitru și capabilă de alegeri morale, cât și dimensiunea rațională, întâlnită în filosofia clasică.

Dintr-un alt punct de vedere, John Searle va defini persoana ca fiind ființa în care există convingerea libertății, adică care, „deși a făcut un lucru, simte că știe perfect că ar fi putut să facă și altfel"[2]. În limbajul lui Searle asta ar însemna că persoana are putere dual, adică are putință de a face un lucru sau a alege ceva, dar în același timp are și putința de a alege alt lucru sau de a face altceva.

În sfârșit, o altă definiție a conceptului de persoană îi aparține lui Michael Tooley, care urmărește să legitimeze avortul din punct de vedere moral. Astfel, urmărind tradiția empiristă, Tooley acceptă ca punct de plecare în definirea unei persoane capacitatea de a avea conștiință, dar consideră că aceasta trebuie să fie completată și de alte activități specifice omului, cum ar fi: capacitatea de experimentare a durerii și/sau

---

[1] Daniel Dennett, „Conditions of Personhood", în Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 181.

[2] John Searle, *Minds, Brains and Science: The 1984 Reith Lectures*, British Broadcasting Corporation, London, 1984, p. 87.

Scanned with CamScanner

a plăcerii, capacitatea de a avea dorințe, capacitatea de reamintire, capacitatea de a avea așteptări privind evenimentele viitoare, capacitatea de a fi conștient de trecerea timpului, capacitatea de a fi un subiect continuu și conștient al stărilor mentale etc. Dintre toate acestea el se oprește asupra capacității de a avea dorințe, afirmând că „a avea o dorință, pentru propria continuitate a existenței cuiva, presupune ca acela să posede conceptul de subiect continuu al experienței și ca acela să fie conștient de sine, ca subiect al experiențelor"[1]. Pe scurt, Tooley va defini persoana ca fiind subiectul continuu al experiențelor.

Dincolo de această diversitate a teoriilor despre persoană, problema identității personale nu vizează modul în care este înțeleasă persoana, ci mai degrabă criteriul care ne face să spunem că o persoană rămâne identică cu sine pe parcursul vieții. Din această perspectivă, putem spune la modul general că teoriile despre identitatea personală pot fi împărțite în teorii non-reducționiste și teorii reducționiste, după cum consideră că problema identității personale nu poate fi redusă sau poate fi redusă la un set de fenomene sau concepte conexe. Non-reducționiștii susțin, în general, faptul că omul este înzestrat cu un ego asemănător celui cartezian, care este invariabil și care garantează identitatea, cu toate schimbările posibile ce ar interveni într-un individ (amnezie, modificări fiziologice etc.). Principalele teze ale teoriilor non-reducționiste ar fi: persoanele sunt entități de bază ireductibile la propriul creier sau la propriul corp; la fel ca și identitatea personală,

[1] Michael Tooley, „Abortion and Infaticide", în Peter Singer (ed.), *Applied Ethics,* Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 60.

Scanned with CamScanner

menținerea identității în timp este necesară; supraviețuirea este esențială în ceea ce privește viitorul unei persoane[1].

Teoriile reducționiste consideră că problema identității se poate rezolva numai prin recursul la un set de factori care nu țin cont de natura invariantă sau absolută a eului uman, înțeles ca centru definitoriu al ființei umane. Acești factori asigură o relație de continuitate din care poate fi inferată identitatea unei persoane în timp. Potrivit lui James Baille teoriile reducționiste ar avea următoarele caracteristici: asigurarea identității personale pe baza continuității fizice sau psihologice; analiza persoanei umane dependent de stările mentale și fiziologice generate de creier și corp (în afara acestora considerându-se că ea nu poate fi cunoscută); caracteristicile ce asigură identitatea unei persoane pot fi analizate fără a fi atribuite unei persoane anume; în unele cazuri nu putem afirma cu certitudine că o persoană de la momentul T1 este aceeași cu o persoană de la momentul T2; viitorul unei persoane nu este o chestiune de supraviețuire, ci de continuitate[2].

Considerând drept principal criteriu de diferențiere al teoriilor reducționiste identificarea factorilor ce asigură continuitatea în timp a ființei umane putem distinge între două tipuri de astfel de concepții: teoria continuității psihologice și teoria continuității fiziologice. Pentru adepții continuității psihologice, identitatea personală s-ar explica prin existența legăturilor dintre stările mentale, ce ar avea ca rezultat sugerarea continuității vieții psihice. Altfel spus, conform teoriei psihologice o persoană x de la momentul T1 este aceeași cu o persoană y de la momentul T2, dacă și numai dacă între x

---

[1] Cf. James Baillie, *Problems in Personal Identity*, pp. 8-9.
[2] *Ibidem*, pp. 7-8.

Scanned with CamScanner

și y există o continuitate psihologică sau dacă y este considerat a fi un rezultat al evoluției psihologice a lui x. În legătură cu procesele cauzale ce sunt responsabile de menținerea continuității psihologice există și o dispută, între cei care iau în considerare numai cauzele normale, cum ar fi un creier funcțional continuu (acesta este *criteriul psihologic restrâns*) și cei ce consideră că orice proces cauzal poate fi luat în considerare pentru a menține continuitatea psihologică, cum ar fi de exemplu teleportarea (acesta este *criteriul psihologic extins*).

Teoria continuității psihologice îl are drept inițiator pe John Locke, pentru care memoria este cea care garantează continuitatea stărilor mentale, legând experiențele prezente de cauzele lor trecute. El imaginează chiar și un contraargument împotriva transformării corpului într-un criteriu al identității personale: astfel, dacă creierul unei persoane x este pus în trupul lui y, atunci putem susține că noua ființă z este identică cu x numai pentru că ea are toate caracteristicile psihologice ale acesteia. În acest mod, datorită faptului că fiecare experiență are amprenta subiectivității conștiinței mele, pot cu ajutorul memoriei să-mi dau seama că „eul este același acum ca și atunci, iar acea acțiune trecută a fost săvârșită de către același eu ce reflectează acum la ea”[1].

Încă de la început teoria identității personale prin memorie a trebuit să răspundă la două obiecții: una ce privește circularitatea argumentului și alta ce privește tranzitivitatea relației de identitate. Potrivit primului contraargument, concepția lui Locke ar avea o structură circulară întrucât orice amintire reală a unei întâmplări presupune participarea la acea experiență, ceea ce înseamnă că identitatea personală este

[1] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* (vol. I), p. 317.

Scanned with CamScanner

criteriul pe baza căruia se deosebeşte o amintire reală de una falsă. Încercând să depăşească această dificultate, filosofii contemporani au conceput noi versiuni ale teoriei identităţii personale prin memorie renunţând a mai utiliza conceptul de memorie personală sau autobiografică ce presupune reamintirea anumitor experienţe ca aparţinând subiectului respectiv. Sydney Shoemaker preferă să vorbească despre cvasi-memorie, prin care se înţelege reamintirea unor evenimente trecute fără ca de aici să se tragă concluzia că eu sunt cel ce care a trăit acele experienţe, ci doar că cineva este subiectul acelor experienţe. De exemplu, o amintire precum participarea la un vernisaj se traduce prin faptul că am o amintire a acelui vernisaj şi că cineva a participat la acel vernisaj. „O modalitate de a caracteriza diferenţa dintre cvasi-memorie şi memorie este de a spune că prima este subiectul unei condiţii anterioare de conştiinţă mai slabe decât cea de-a doua. Când cineva pretinde să-şi amintească un eveniment trecut, asta implică faptul că el însuşi este conştient de eveniment în momentul apariţiei, în timp ce a spune că ne cvasi-amintim un eveniment implică doar că cineva sau altcineva este conştient de el”[1]. În felul acesta, conceptul de memorie este separat de ideea identităţii personale care rezultă din continuitatea spaţio-temporală a legăturilor mentale cauzale.

Cealaltă critică adusă criteriului memoriei în stabilirea identităţii personale vizează faptul că, potrivit concepţiei lui Locke, relaţia de tranzitivitate, conform căreia dacă x = y şi y = z, atunci x = z nu se aplică în cazul relaţiei de identitate. Altfel spus, o persoană la momentul T2 este aceeaşi cu o persoană la

[1] Sidney Shoemaker, „Persons and their Pasts”, în Harold W. Noonan (ed.), *Personal Identity*, Dartmouth, Aldershot, 1993, p. 25.

Scanned with CamScanner

momentul T1, dacă își aduce aminte de respectivul moment, la fel o persoană la momentul T1 este aceeași cu persoana de la T0 dacă respectă aceleași condiții, dar asta nu înseamnă și că persoana de la T2 este aceeași de la persoana T0.

Acceptând ideea că relația de identitate este una tranzitivă, în timp ce legătura oferită de memorie nu, Parfit va argumenta că pentru a rezolva problema identității personale trebuie să vorbim mai degrabă de continuitate psihologică. Într-unul dintre experimentele sale mentale, Parfit imaginează o mașină de teleportare, care atunci când se apasă pe un buton distruge corpul unei persoane și înregistrează cu exactitate stările celulelor corpului respectiv. Întreaga informație este trimisă apoi prin radio pe Marte, unde o mașină face o copie organică a acelui trup. Concluzia ar fi că „persoana care se trezește pe Marte pare să-și amintească că a trăit viața mea până în momentul când am apăsat pe buton și ea este în toate privințele la fel ca mine"[1]. În felul acesta, Parfit vrea să sugereze că ar trebui să înlocuim criteriul memoriei cu cel al continuității conexiunilor mentale. Iar conținutul acestei conexiuni trebuie înțeles în sens tare, ca fiind alcătuit dintr-un număr cât mai mare de legături psihologice asemănătoare între persoanele considerate identice (cel puțin jumătate din numărul conexiunilor din orice zi trebuie să fie asemenea cu numărul conexiunilor ce apar într-o zi din viața persoanei respective).

O astfel de concepție schimbă și viziunea asupra ființei umane, ce va trebui imaginată ca fiind constituită din punct de vedere psihologic prin mai multe euri ce se succed în timp și

---

[1] Derek Parfit, „Reductionism and Personal Identity", în David Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, p. 655.

Scanned with CamScanner

care sunt legate de o continuitate psihică şi nu de o relaţie de identitate. În termenii lui Parfit asta ar însemna că „de vreme ce conexiunea psihologică nu este tranzitivă, ci este o chestiune de grad, relaţiile «a fi un sine trecut» şi «a fi un sine viitor» ar trebui să fie tratate ele însele ca relaţii de grad. Vom permite pentru această serie de descrieri: «sinele meu cel mai recent», «sinele cel de început», «sinele meu cel mai distant»"[1]. Acest fapt este demonstrat şi de experimentul mental al divizării unei persoane. Astfel, dacă creierul unei persoane este divizat în cele două emisfere şi apoi fiecare emisferă este transplantată într-un corp, atunci se pune problema care din cele două persoane nou apărute este identică cu cea iniţială. Din punct de vedere al identităţii personale, răspunsul la această întrebare nu poate fi găsit. Dar dacă nu renunţăm la ideea de identitate atunci răspunsul este simplu: ambele persoane sunt identice cu persoana iniţială chiar dacă urmează să aibă experienţe diferite. În consecinţă, pentru Parfit, identitatea este o chestiune ce ţine mai mult de obişnuinţa faptului că fiecare experienţă ne aparţine şi de aceea ar fi mai corect să vorbim despre continuitate psihologică între două momente pentru a putea decide dacă este vorba despre aceeaşi persoană ce experimentează lucruri diferite.

Cealaltă teorie privind identitatea personală care urmăreşte sublinierea unor aspecte de natură fiziologică are două variante: teoria criteriului somatic susţine că identitatea personală este dată de continuitatea metabolismului şi a anumitor organe vitale ale omului; teoria criteriului corporal consideră că identitatea personală rezultă din continuitatea spaţio-temporală a corpului în ansamblu. Cel mai reprezentativ

[1] Derek Parfit, „Personal Identity", în John Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 1975, p. 215.

Scanned with CamScanner

susținător al acestei ultime versiuni a teoriei continuității fiziologice este Bernard Williams, pentru care memoria nu poate fi utilizată pentru a dovedi identitatea unei persoane decât dacă aceasta a fost deja stabilită, deoarece orice criteriu „mental" am folosi, el implică în ultimă instanță unul corporal. Pentru a demonstra această idee, Williams face apel la exemplu lui Charles, o persoană care în urma unei schimbări radicale de caracter afirmă că a fost implicat în anumite evenimente pe care până atunci nici nu le cunoștea. Pentru a verifica cele susținute de Charles urmează să facem anumite cercetări și să vedem ce date există despre evenimentele relatate de el și dacă el a fost acolo. Cu alte cuvinte, nu din amintirile sale deducem că lucrurile chiar așa s-au petrecut, ci din prezența sa corporală în cadrul unui anumit eveniment. Exemplul lui Williams este dus mai departe și Charles, pe baza amintirilor lui, susține că este Guy Fawkes. Această pretenție nu este logic imposibilă, deoarece pretenția ca cineva să-și amintească ceva nu implică și faptul că acel eveniment chiar s-a petrecut; ar fi logic imposibil doar ca ambele persoane în mod corect să-și amintească că au participat la exact același eveniment. Deci, memoria nu poate fi folosită drept criteriu pentru a stabili adevărul celor spuse de Charles, ci doar continuitatea corporală, căci „ceea ce Fawkes a făcut poate fi doar cunoscut prin referire la martorii activităților lui Fawkes și acești martori trebuie să fi văzut corpul lui Fawkes. În vederea conectării la istoria unei persoane, este necesar să relatăm asupra conținutului corpului lui"[1]. Concluzia ar fi că memoria nu este în sine veridică pentru a oferi certitudinea identității unei persoane, tot ceea ce putem constata

[1] Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-1972*, University Press, Cambridge, 1973, p. 10.

Scanned with CamScanner

este prezența aceluiași corp ale aceleiași persoane în toate cazurile.

Nici una din teoriile privind identitatea personală nu a fost lipsită de critică și de contraexemple, iar densitatea lor denotă faptul că interesul pentru această problemă continuă. Chiar dacă problema persoanei este o problemă ce aparține metafizicii (analitice), filosofia minții a avut partea ei de contribuție în rezolvarea problemei identității personale, în special când a fost vorba despre apărarea continuității psihologice ca și criteriu al identității personale.

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

Glosar

Argumentul absenței qualia

argument dezvoltat împotriva funcționalismului* prin care se urmărește să se demonstreze că lipsa qualia* nu este posibilă fără anularea unor caracteristici esențiale ale omului, cum ar fi conștiința.

Argumentul cunoașterii

argument dezvoltat împotriva fizicalismului* prin care se susține că din cunoașterea tuturor aspectelor fizice ale lumii nu putem infera concluzii despre existența vieții mentale.

Argumentul spectrelor inversate

argument dezvoltat împotriva funcționalismului* ce vrea să demonstreze că este posibil ca sisteme cognitiv identice ca structură, și ca inputuri și outputuri, să aibă stări mentale diferite.

Atitudini propoziționale

stări mentale de tipul convingerilor, dorinței, fricii, regretului, speranței prin care se exprimă o relație cu o propoziție declarativă (de exemplu: Maria *crede* că Dan va pleca).

Behaviorism

concepție apărută mai întâi în psihologie, și apoi în filosofie, ce neagă existența vieții psihice interioare, reducând cunoașterea vieții mentale la analiza comportamentului observabil.

Briciul lui Ockham
principiu metodologic introdus de filosoful englez William Ockham, potrivit căruia în explicarea realităţii trebuie să facem apel la cât mai puţine entităţi posibile.

Cauzalitate descendentă
atunci când întregul este cel ce influenţiază părţile, sau când nivelul inferior este determinat de nivelul superior.

Cauzalitate mentală
proprietatea stărilor mentale de a determina fie alte stări mentale, fie schimbări în comportamentul fizic al unei persoane.

Ceteris paribus
(lat.) „toate celelalte condiţii rămânând la fel"; legile de acest tip reprezintă generalizări în situaţia în care condiţiile rămân la fel.

Contrafactuali (condiţionali)
se numeşte aşa o construcţie de genul „dacă ... atunci..." ale cărei propoziţii exprimă o situaţie „contrar faptelor" (de exemplu, *Dacă liliecii nu ar fi orbi ar zbura pe timp de zi*); se mai numesc şi condiţionali subjonctivi şi au drept caracteristică faptul că presupun falsitatea antecedentului.

Conţinut mental
acel aspect al lumii la care face referire o stare mentală.

Conţinut larg
variantă de conţinut mental ce este înţeles ca fiind influenţat de mediul în care trăieşte persoana.

Scanned with CamScanner

Conținut restrâns
conținut mental ce este considerat rezultatul trăsăturilor intrinseci ale persoanei, pe baza cărora apare datorită unei relații de supervenienţă*.

Dualism
concepție ce consideră că în lume există doar două entități sau substanțe (spiritul şi materia).

Eliminativism
teorie care consideră că tezele psihologiei populare* sunt false şi, în consecință, propune eliminarea din vocabularul nostru a conceptelor ce corespund stărilor mentale, în vederea adoptării unei explicații materialiste* a minții.

Emergentism
doctrină ce susține că proprietățile mentale apar datorită unei anumite organizări a materiei, fără ca să fie reduse la proprietățile fizice ale acestei materii.

Epifenomenalism
doctrină ce susține că numai fizicul poate acționa asupra mentalului, reciproca nefiind valabilă pentru că stările mentale sunt considerate ineficace din punct de vedere cauzal.

Experiment mental
scenariu ipotetic prin care se încearcă justificarea sau respingerea unei teze.

Externalism
doctrină ce susține că stările mentale sunt condiționate din exterior.

Scanned with CamScanner

Fenomenal
ceea ce ține de caracterul subiectiv al experienței; ceea ce a fost obținut prin simțuri

Fenomenalism
doctrină potrivit căreia existența unui obiect este justificată de senzațiile determinate asupra unui observator de acel obiect.

Fizicalism
concepție conform căreia tot ceea ce există este de natură fizică și poate fi explicat în termeni fizici (în particular, se susține că stările mentale sunt de natură fizică).

Fizicalism non-reductiv
concepție ce susține că substratul minții este de natură fizică, dar consideră proprietățile mentale ca fiind autonome de cele fizice.

Funcționalism
concepție ce își propune să explice stările mentale plecând de la rolul cauzal jucat de acestea în sistemul cognitiv, considerat ca un sistem input (datele senzoriale) – output (comportamentul).

Homunculus
agent intern aflat în mintea noastră, ce are rolul de a prelua informațiile provenite de la organele de simț și de a le prelucra pentru a dirija apoi acțiunile omului.

Identitate personală
problema ce vizează descoperirea unui criteriu pe baza căruia să spunem că o persoană este aceeași în două momente diferite.

Scanned with CamScanner

Inteligență artificială
disciplina prin care se încearcă reproducerea inteligenței umane la nivelul unei mașini (în particular, computer).

Intenționalitate
capacitatea unei stări mentale de a reprezenta ceva sau a fi „despre ceva".

Internalism
teorie conform căreia conținutul stărilor mentale este de natură intrinsecă, fără a avea vreo legătură cu exteriorul.

Legea lui Leibniz
numită și legea identității indiscernabililor, formulată de către filosoful german Gottfried W. Leibniz, enunță că dacă x este identic cu y, atunci toate proprietățile lui x trebuie să fie aceleași cu proprietățile lui y.

Limbajul gândirii
sistem de reprezentări mentale înzestrat cu o semantică* și cu o sintaxă* prin care se explică formarea proceselor mentale.

Lume posibilă
lume alternativă prin care se poate imagina posibilitatea ca evenimentele să decurgă într-un anumit mod, uneori diferit de cel pe care-l cunoaștem din realitatea noastră.

Materialism
doctrină ce susține că tot ceea ce există este de natură materială; în perioada contemporană s-a mai numit și fizicalism*.

Mecanică cuantică
parte a fizicii ce urmărește explicarea materiei din perspectiva proprietăților ondulatorii ale particulelor constituiente.

Scanned with CamScanner

Minte
totalitatea stărilor mentale de natură fizică sau non-fizică.

Monism
concepție ce susține că în natură există o singură substanță sau entitate fie materială, fie spirituală.

Monism anomal
concepție ce susține că toate fenomenele sunt de natură fizică, unele având și proprietăți mentale. Dar în cazul acestora din urmă relația dintre fizic și mental nu poate fi surprinsă de legi.

Monism non-reductiv
teorie ce susține că există numai substanță materială, dar care comportă atât proprietăți fizice, cât și psihice.

Multipla realizare
teza prin care se susține că o stare mentală poate fi instanțiată de mai multe stări fizice.

Naturalism
concepție potrivit căreia tot ceea ce există este o parte a lumii naturale și de aceea orice poate fi explicat în termenii științelor naturii (fizică, chimie, biologie).

Naturalizare
încercare de reducere a fenomenelor dintr-un domeniu la o poziție naturalistă*.

Non-intenționalitate
caracteristica unor stări mentale, cum ar fi senzațiile sau dispozițiile, care nu au un conținut reprezentațional, nu se referă la o stare de fapt a lumii.

Scanned with CamScanner

Noul misterianism
curent de gândire ce susține că probleme precum conștiința, qualia* sau relația minte – corp* nu vor putea fi niciodată soluționate.

Persoană
ființa umană, văzută din perspectiva persoanei a treia*, făcându-se abstracție de trăirile ei subiective.

Persoana întâi
perspectiva subiectivă din care este analizat un obiect sau un fenomen.

Persoana a treia
perspectiva obiectivă, științifică din care este abordat un obiect sau fenomen.

Principiul închiderii domeniului fizic
principiu ce presupune că un fenomen fizic nu poate cauza decât un fenomen fizic și nu unul mental.

Principiul excluderii
reprezintă interogația asupra eficienței cauzale a stărilor mentale de a determina schimbări la nivel fizic.

Problema existenței altor minți
problemă ce vizează criteriul pe baza căruia avem certitudinea că ceilalți sunt înzestrați cu minți asemănătoare nouă.

Problema minte – corp
problemă considerată, de unii autori, ca fiind cea mai importantă în filosofii minții, întrucât soluționarea ei implică găsirea legăturii dintre minte* și trup, precum și găsirea locului minții în natură.

Scanned with CamScanner

Psihologia populară
set de noțiuni, principii și practici cu caracter explicativ, preștiințifice, dezvoltate de simțul comun al oamenilor în vederea înțelegerii și predicției comportamentului celorlalți oameni.

Qualia
proprietățile fenomenale* ale stărilor mentale.

Reducționism/non-reducționism
concepție potrivit căreia fenomenele dintr-un domeniu pot fi/nu pot fi explicate integral în termenii dintr-un alt domeniu (de exemplu, stările mentale pot avea/nu pot avea descrieri integral fizice).

Reprezentaționism
teorie despre conștiință ce susține că aspectul fenomenal* al acesteia poate fi explicat prin apelul la proprietățile ei reprezentaționale.

Semantică
disciplină care se ocupă cu studierea înțelesului unei propoziții sau a unui simbol.

Sintaxă
disciplină ce studiază regulile de formare și structura propozițiilor din limbaj.

Stări calitative
stări mentale cu anumite senzații asociate (a *vedea* roșu, a *gusta* zahăr, a *durea* etc.).

Scanned with CamScanner

Supervenienţă
fenomenele P şi M se află în relaţie de supervenienţă dacă ori de câte ori apare P, apare şi M şi dacă apar diferenţe în M, atunci apar diferenţe şi în P (reciproca nu este valabilă pentru a se răspunde la teza multiplei realizări*).

Ştiinţe cognitive
domeniu interdisciplinar ce cuprinde psihologia cognitivă, inteligenţa artificială*, lingvistica teoretică, neuroştiinţele cognitive şi antropologia cognitivă. Principala preocupare o reprezintă studierea inteligenţei umane şi încercarea de simulare a ei la nivelul unor modele artificiale (cum ar fi computerele).

Teoria identităţii
concepţie ce susţine că între stările mentale şi procesele fizice există o relaţie de identitate. În varianta tare se susţine că fiecărui proces mental îi corespunde un proces cerebral (identitatea tipurilor*), în sens slab, se admite că stările mentale particulare pot fi identice cu unele procese ale creierului, dar identitatea poate să nu se realizeze de fiecare dată (identitatea ocurenţelor*).

Teoria reprezentării de ordin superior
susţine că pentru ca un gând să ajungă la conştiinţă trebuie să fie obiectul intenţional al unei stări mentale de nivel superior.

Tipuri/ocurenţe
distincţie între universal şi particular, în care tipurile reprezintă clase de obiecte, iar ocurenţele reprezintă obiecte individuale, concrete.

Scanned with CamScanner

Verificaționism
principiu promovat de curentul pozitivismului logic, conform căruia o afirmație are înțeles dacă ea poate fi testată empiric.

Vidul explicativ
imposibilitatea de a explica anumite fenomene.

Zombi
replică fizică a ființei umane căreia îi lipseşte conştiința sau qualia*.

Scanned with CamScanner

Bibliografie

*** *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, New York, 2000

*** *European Journal of Philosophy*, vol. 6, nr. 1/aprilie, 1998

*** *The Philosophical Review*, vol. 101, nr. 2, Arilie, 1992

*** *Philosophical Topics*, Vol 17, Nr. 1, Spring,1989

Andersen, Peter B. (ed.), *Downward Causation: Minds, Bodies and Matters,* Aarhus University Press, Aarhus, 2000

Anderson, Curtis Anthony (ed.), *Propositional Attitudes: The Role of Content in Logic, Language and Mind*, CSLI, Standford, 1990

Armstrong, David M., *A Materialist Theory of Mind*, Routledge & Kegan Paul, London, 1968

Armstrong, David M., *The Nature of Mind*, Harvester Press, Righton, 1981

Baillie, James, *Problems in Personal Identity*, Paragon House, New York, 1993

Bechtel, William, *Philosophy of Mind: An Overview for Cognitive Science*, Erlbaum, Hillsdale, NJ, 1988

Braddon-Mitchell, David & Jackson, Frank, *The Philosophy of Mind and Cognition,* Blackwell, Oxford, 1996

Chalmers, David (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, New York, 2002

Chalmers, David, *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York, 1996

Cockburn, David, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Palgrave, Basingstoke, 2001

Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1991

Scanned with CamScanner

Dennett, Daniel C., *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969
Dennett, Daniel C., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harvester Press, Hassocks, 1979
Dennett, Daniel C., *Consciousness Explained*, Allen Lane, Penguin Press, London, 1992
Dennett, Daniel C., *Tipuri mentale: o încercare de înțelegere a conștiinței*, Humanitas, București, 1998
Dretske, Fred I., *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995
Doran, Kevin, *What is a Person?*, Edwin Mellen Pr., Lewiston, 1989
Edwards, Steven D., *Externalism in the Philosophy of Mind*, Avebury, Aldershot, 1994
Fodor, Jerry A., *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*, Random House, New York, 1968
Fodor, Jerry A., *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press, Cambridge, 1987
Gillett, Carl (ed.), *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001
Graham, George, *Philosophy of Mind: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1993
Grimm, Robert H. (ed.), *Contents of Thought: Proceedings of the 25th Oberlin Colloquium in Philosophy*, University of Arizona Press, Tucson, 1988
Guttenplan, Samuel, *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 1994
Heil, John (ed.), *Mental Causation*, Clarendon, Oxford, 1993
Heil, John (ed.), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004
Hook, Sidney (ed.), *Dimensions of Mind: Symposium; Proceedings of the 3. ann. New York Univ. Inst. of Philos., Held at Washington Square, New York, May 15-16, 1959*, Collier, New York, 1966
Jackson, Frank (ed.), *Consciousness*, Ashgate, Aldershot, 1998

Scanned with CamScanner

Kim, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder, 1996
Kim, Jaegwon, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton, 2005
Kripke, Saul, *Numire și necesitate*, All Educational, București, 2001
Locke, John, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Ed. Științifică, București, 1961
Lowe, Ernest J., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
MacCall, Catherine, *Concepts of Person: An Analysis of Concepts of Person, Self and Human Being*, Avebury, Aldershot, 1990
Margalit, Avisay (ed.), *Meaning an Use: Papers Presented at the 2. Jerusalem Philosophical Encounter April 1976*, Reidel, Dordrecht, 1979
Maslin, Keith T., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Polity, Cambridge, 2001
McCulloch, Gregory, *The Life of the Mind: An Essay on Phenomenological Externalism*, Routledge, London, 2003
McGinn, Colin, *The Problem of Consciusness: Essays Towards a Resolution*, Blackwell, Oxford, 1991
Mill, John Stuart, *Collected Works 9: An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, University of Toronto Press, Toronto, 1979
Moravia, Sergio, *The Enigma of the Mind: The Mind-Body Problem in Contemporary Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
Nagel, Thomas, *Veșnice întrebări*, BIC All, București, 2004
Noonan, Harold W. (ed.), *Personal Identity*, Dartmouth, Aldershot, 1993
O'Hear, Anthony (ed.), *Minds and Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
O'Hear, Anthony (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

Scanned with CamScanner

Penrose, Roger, *Incertitudinile raţiunii: în căutarea unei teorii ştiinţifice a conştiinţei*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1999
Perry, John (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 1975
Rey, Georges, *Contemporary Philosophy of Mind: A Contenciously Classical Approach*, Blackwell, Oxford, 1997
Rorty, Amelie Oksenberg (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley, 1976
Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1969
Schantz, Richard (ed.), *The Extenalist Chalenge*, de Gruyter, Berlin, 2004
Searle, John, *Mind, Language & Society: Doing Philosophy in the Real World*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1999
Searle, John, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, London, 1983
Searle, John, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992
Searle, John, *Minds, Brains and Science: The 1984 Reith Lectures*, British Broadcasting Corporation, London, 1984
Segal, Gabriel, *A Slim Book about Narrow Content*, MIT Press, Cambridge, 2000
Shear, Jonathan (ed.), *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, MIT Press, Cambridge, 1997
Singer, Peter (ed.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1986
Smith, Quentin (ed.), *Consciousness: New Philosophycal Perspectives*, Claredon Press, Oxford, 2003
Sosa, Ernest (ed.), *The Philosophy of Mind [Papers Delivered at the 14th SOFIA Conference, Held in Veracruz, Mexico, in December 2001]*, Blackwell, Boston, 2003
Sprague, Elmer, *Persons and Their Minds: A Philosophical Investigation*, Westview Press, Boulder, Co., 1999
Stich, Stephen P. (ed.), *Mental Representation: A Reader*, Blackwell, Oxford, 1994
Stich, Stephen P. (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Malden, 2003

Scanned with CamScanner

Strawson, Peter F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1965

Tomberlin, James E. (ed.), *Action Theory and Philosophy of Mind*, Philosophical Perspectives, 4, Ridgeview Publ., Atascadero, Calif., 1990

Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995

Tye, Michael, *Consciousness, Color and Content*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2000

Tye, Michael, *Consciousness and Persons: Unity and Identity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2003

Walsh, Denis M. (ed.), *Naturalism, Evolution and Mind*, Cambrige University Press, Cambridge, 2001

Warner, Richard (ed.), *The Mind Body-Problem: A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Oxford, 1994

Williams, Bernard, *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-1972*, University Press, Cambridge, 1973

Wittgenstein, Ludwig, *Cercetări logice*, Humanitas, București, 2004

Wright, Crispin (ed.), *Knowing our Own Minds*, Clarendon, Oxford, 1998

Resurse Internet

http: //philosophy.uwaterloo.ca/Mind/Dict/ – *dicționar de termeni folosiți în filosofia minții.*

http: //consc.net/biblio.html/– *colecție de texte din filosofia minții, sub îngrijirea lui David Chalmers.*

http: //host.uniroma3.it/progetti/Kant/field/ – *articole pe diverse teme din filosofia minții.*

http: //plato.standford.edu/Mind/Dict/ – *Enciclopedia Standford de Filosofie conține multe articole despre temele cele mai importante ale filosofiei minții, semnate de autori consacrați în acest domeniu.*

Scanned with CamScanner

Einführung in die Philosophie des Geistes

-Resümee-

Dieses Buch hat den Wunsch, den rumänischen Leser mit einem Bereich vertraut zu machen, der im westlichen Raum bereits bekannt ist: die Philosophie des Geistes. Die Neuheit dieses Subjekts hat dazu geführt, dass der Stil der Arbeit ein propädeutischer sein soll, wobei die deutlichste und kompakteste Darstellung der Konzepte und Argumente verfolgt wird, die in diesem aktuellen Bereich der Philosophie verwendet werden. Die Darstellung der Art, wie die gegenwärtigen Denker den Geist erfassen, erfolgte mit dem Beginn der klassischen Themen der Philosophie des Geistes: das Leib-Seele-Problem, das Bewusstsein, das Problem der Existenz anderer Geister, die mentale Verursachung usw.

Das erste Kapitel behandelt das Problem der Verbindung zwischen Körper und Geist, wobei mit der modernen Philosophie begonnen und mit dem reduktiven und nichtreduktiven Physikalismus aus der gegenwärtigen Zeitspanne fortgefahren wird. Der Behaviorismus, die Identitätstheorie, der Funktionalismus, der Emergentismus oder die Anhänger der Supervenienztheorie haben immer komplexere Lösungen zu diesem Problem angeboten, wobei einige Fragen beantwortet und andere Fragen offen gelassen wurden.

Das zweite Kapitel hat als Thema das Bewusstsein, wobei die Diskussion darüber, was in der Philosophie des Geistes als phänomenales Bewusstsein angesehen wird, hervorgehoben wird. Aus dieser Perspektive war das Verständnis der Bewusstseinscharateristka ein wichtiger Diskussionspunkt: die Subjektivität, Qualia oder die Intentionalität, welche zu Auseinandersetzungen über die Notwendigkeit ihrer Existenz führten. Andere Themen der Diskussion führten zu Theorien, welche die Erklärung des Bewusstseins als Gesamtteil verfolgten. Die repräsentativen Theorien des Bewusstseins, die kognitiven Theorien oder die Philosophen, welche von den

Scanned with CamScanner

Positionen der Quantenmechanik ausgegangen sind, haben verschiedene Modelle des Bewusstsein-Verständnisses formuliert, ein jedes mit seinen Grenzen. Das Fehlen eines Einverständnisses, sowohl was die Beziehung Leib-Seele anbelangt, als auch im Fall des Bewusstseins, führte zur Schlussfolgerung, dass es im Fall dieser Probleme eine Erklärungslücke gibt, was bedeutet, dass diese niemals gelöst werden kann.

Das letzte Kapitel umfasst verschiedene Themen der Philosophie des Geistes, wie z.B.: das Problem der Existenz anderer Geister, die mentale Verursachung, begrifflicher Inhalt oder die personale Identität. Die Darstellung der Existenz anderer Geister erfolgt durch die kritische Analyse der Hauptargumente, welche zu Gunsten dieser Idee hervorgerufen wird: das Analogieargument, das Privatsprachenargument, Schlussfolgerung auf die beste Erklärung. Die Komplexität der mentalen Verursachung wurde in den gesamten Gesprächen erfasst, durch die Diskussion der Lösungen, welche kontrafaktische Theorien, der Supervenienz oder Ceteris-Paribus Gesetze appellieren. Die Analyse der Theorien über den engen und weiteren Inhalt wurde aus der Perspektive der Auseinandersetzungen zwischen dem Internalismus und dem Externalismus in der Philosophie des Geistes. Und das Problem der personalen Identität setzt die Art und Weise voraus, in welcher das Personen-Konzept diskutiert wird und danach die Rechtfertigung des Kriteriums, auf dessen Basis die Identität erfüllt wird. All diese Probleme heben hervor, dass die Philosophie des Geistes Verbindungen mit anderen Zweigen der gegenwärtigen Philosophie hat, wie z.B. der Sprachphilosophie, der Erkenntnistheorie, der analytischen Metaphysik, usw.

Durch die Arbeit „Einführung in die Philosophie des Geistes“ *wird wachsendes Interesse des inländischen Publikums für ein neues Wissenschaftsfeld gewünscht, aber auch für den Vorschlag einiger neuer Diskussionspunkte im rumänischen Philosophieraum.*

Für die hilfsreiche Unterstützung möchte ich mich bei dem Auslandsreferat, der Universitat Konstanz, Deutschland bedanken.

BIBLIOTECA JUDETEANA
„GH.ASACHI"
IASI

Scanned with CamScanner

UNIVERSITARIA

Lucrarea de faţă doreşte să familiarizeze cititorul român cu un domeniu de mare interes şi importanţă pentru gândirea contemporană: filosofia minţii. Noutatea temei a determinat ca stilul lucrării să fie unul propedeutic, evitându-se pe cât posibil dificultăţile teoretice de amănunt ce apar în abordarea unui domeniu atât de complex. În consecinţă, s-a urmărit prezentarea cât mai clară şi mai concisă a temelor şi argumentelor dezbătute, împreună cu explicarea cadrului conceptual specific filosofiei minţii. Se urmăreşte, astfel, creşterea interesului publicului autohton pentru un câmp de cercetare nou, precum şi propunerea unor noi subiecte de dezbatere în spaţiul filosofic românesc.

Teodor Negru

DIN SUMAR:

• *Relaţia minte-corp* • *Teoria identităţii minte-creier* • *Formele conştiinţei* • *Intenţionalitatea* • *Teorii despre conştiinţă* • *Problema existenţei altor minţi* • *Conţinutul mental* • *Identitatea personală*

www.euroinst.ro

Coperta: Codice Ceap. (1350-1500)
Biblioteca Universitară Bologna

16,00

INSTITUTUL EUROPEAN

Scanned with CamScanner